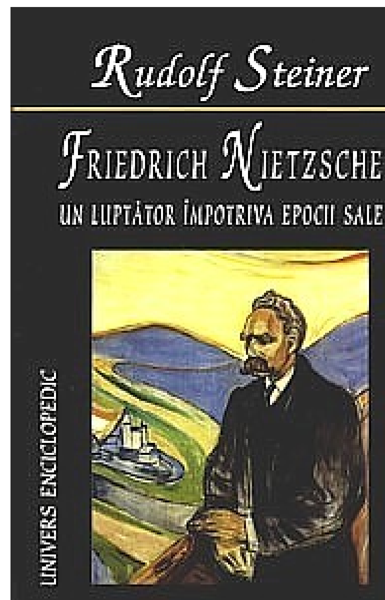
Rudolf Steiner

FRIEDRICH NIETZSCHE, UN LUPTĂTOR ÎMPOTRIVA EPOCII SALE

GA 5



Ediţia a doua, extinsă prin includerea mai multor articole

Traducere de DIANA SĂLĂJANU

Lucrarea a fost tradusă după ediţia în limba germană
Rudolf Steiner
FRIEDRICH NIETZSCHE. EIN KÄMPFER GEGEN SEINE ZEIT
Philosophisch-Anthroposophisch Verlag am Goetheanum, Dornach (Schweiz), 1926
(GA 5)

CUPRINS

Treptele adevărului (biolog dr. Petre Papacostea)

Introducere la noua ediţie din 1926 (Eugen Kalisko)

Friedrich Nietzsche în *Viaţa mea* de Rudolf Steiner

Friedrich Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale

- **Prefaţă la prima ediţie, 1895**
- **I. Caracterul**
- **II. Supraomul**
- **III. Evoluţia lui Nietzsche**

Filosofia lui Friedrich Nietzsche ca problemă de psihopatologie

[Personalitatea lui Friedrich Nietzsche şi psihopatologia]

[Personalitatea lui Friedrich Nietzsche]

[Observaţiile editorului]

[Note]

Lucrările unde e amintit Nietzsche în ediţia Operelor Complete ale lui Rudolf Steiner

[Nietzscheana în biblioteca lui Rudolf Steiner]

[Răspunsurile date de Rudolf Steiner (8 februarie 1892) la un chestionar ce i-a fost transmis în cadrul unui joc de societate]

TREPTELE ADEVĂRULUI

Antroposofia este un curent spiritual modern, fundamentat de austriacul Rudolf Steiner (1861–1925), personalitate complexă, dotată cu capacitatea de a dezvolta în mod consecvent şi interactiv atât mistica înaltă bazată pe experienţe interioare care l-au condus la cercetări aprofundate în lumea spirituală, cât şi gândirea riguros ştiinţifică despre spirit, prin opoziţie cu tendinţele materialismului dominant în secolul al XIX-lea şi prima parte a secolului al XX-lea. Materialismul urmărea eliminarea nivelului divin-spiritual din cunoaştere prin contestarea existenţei acestuia în Univers, ceea ce l-a îndreptăţit pe R. Steiner să afirme: „Tragedia materialismului constă în faptul că nu poate înţelege ce este materia".

Pentru a sintetiza conţinutul de idei al antroposofiei sau ştiinţei despre spirit vom porni de la un principiu de bază formulat chiar de Rudolf Steiner: „Oricărei realităţi materiale din Univers îi corespunde ceva spiritual şi orice realitate spirituală din Univers primeşte la un moment dat expresie în lumea materială". Întreaga evoluţie, mai întâi biologică şi apoi social-istorică, a umanităţii este o ilustrare vie a acestui principiu. Cunoaşterea directă a resorturilor spirituale ale umanităţii, ca şi cunoaşterea exterioară a materiei, se obţine numai prin eforturi susţinute de perfecţionare a structurilor noastre sufleteşti şi spirituale, pentru a deveni apţi şi demni de dezvoltarea conştientă şi responsabilă a relaţiei omului cu lumea spirituală în toată puritatea indispensabilă acestui scop. Unul din principalele scopuri ale antroposofiei constă în deschiderea căilor cunoaşterii de sine, fapt necesar pentru evoluţia viitoare a omenirii. Atât cunoaşterea de sine cât şi înţelegerea coerentă a lumii interioare şi a ambianţei telurice şi cosmice se pot dobândi prin studiul scrierilor antroposofice, întrucât logica riguroasă a expunerilor oferă gândirii posibilitatea aprecierii valorii acestora, chiar şi în lipsa accesului personal direct la lumile spirituale. Omul apare astfel ca o fiinţă dublă, cu problematică cosmică şi problematică terestră, având sarcina realizării sintezei superioare a acestora.

În consecinţă, antroposofia este ştiinţa despre spirit care ne dă posibilitatea înţelegerii

raţiunii de a fi a structurilor şi evenimentelor aparţinând lumii sensibile, precum şi a înlănţuirii acestora în timp şi spaţiu. Ea nu este o fundamentare teoretică pusă la îndemâna unei „secte religioase", cum încearcă să denigreze unele scrieri mişcarea antroposofică, ci reprezintă calea spirituală de valorificare concretă a forţelor de iubire aduse de Hristos pe Pământ, atât de necesară într-o perioadă în care dezbinarea între oameni se manifestă în toate relaţiile individuale şi de grup. Există, în prezent, antroposofi aparţinând celor mai diferite confesiuni religioase care consideră că au găsit, în sfârşit, în antroposofia lui R. Steiner un limbaj comun capabil să creeze baza pentru o nouă deschidere spirituală către lume, prin înţelegerea corectă a momentului-cheie pentru întreaga evoluţie cosmică pe care l-a reprezentat Evenimentul de pe Golgota de acum 2000 de ani.

Antroposofia nu este teorie, ci cunoaştere vie, ceea ce se reflectă în faptul că a pus toate premisele şi a elaborat soluţii valoroase în diferitele domenii aplicative marcate de consecinţele tuturor situaţiilor de criză caracteristice lumii actuale pe care Rudolf Steiner le-a prevăzut cu 8-9 decenii în urmă. Astfel, pe baza cunoaşterii aprofundate a omului (antropologia antroposofică), Rudolf Steiner, colaboratorii şi urmaşii săi au elaborat principiile şi metodele terapeutice ale medicinii antroposofice, ale agriculturii biodinamice, ale sistemului pedagogic Waldorf, ale tripartiţiei sociale, au dat naştere unui impuls original în arhitectură etc. Putem conchide că antroposofia este totodată o cale de cunoaştere obiectivă, o cale de autocunoaştere şi o cale de viaţă. Ea este prelungirea în Eul omului actual a activităţii lui Hristos, a Logosului care a acţionat de la începutul existenţei Universului.

Mişcarea antroposofică, care s-a separat din mişcarea teosofică, s-a dezvoltat independent, şi numai în mod eronat sau abuziv este asociată cu alte curente şi organizaţii actuale. Ea deschide perspective luminoase educaţiei pentru libertate, iubirii dintre oameni şi colaborării cu natura, iar spiritualitatea românească, constitutiv creştină şi cu o largă deschidere spre înţelegerea integrării omului în Cosmos, este o matrice gata pregătită pentru receptarea şi dezvoltarea acestor imperative ale mileniului III.

biolog dr. PETRE PAPACOSTEA

INTRODUCERE LA NOUA EDIŢIE DIN 1926

Una dintre sarcinile pe care Rudolf Steiner şi le trasase şi care, din păcate, n-a mai putut fi adusă la îndeplinire în ultimul an al vieţii sale a fost reeditarea lucrării sale, apărută cu peste 30 de ani în urmă: *Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale*. În anul 1921 am avut ocazia să discut cu el planul noii ediţii. El şi-a exprimat intenţia de a alătura acestei scrieri articolele sale referitoare la aspectul psihopatologic al filosofiei lui Friedrich Nietzsche, precum şi o cuvântare memorială din anul 1900, şi de a aşeza în faţa întregului volum o introducere. Aceasta urma să prezinte ambele modalităţi de abordare, atât de diferite între ele, aşa cum apar în cartea din 1895 şi în articolele din 1900, în corelaţia lor reciproc condiţionată.

A1 doilea lucru pe care Rudolf Steiner punea mare preţ era poziţia sa faţă de teoria nietzscheană a „veşnicei reîntoarceri" (în germană: *Wiederkunft des Gleiches* = reîntoarcerea veşnică a aceloraşi lucruri – n. trad.). În anul 1895, el făcuse descoperirea că Nietzsche dezvoltase această teorie în urma lecturii cărţii lui Eugen Dühring, *Curs de filosofie drept concepţie despre lume şi modelare a vieţii riguros ştiinţifică*, şi îi dăduse forma unui fel de contra-idee împotriva ştiinţelor moderne ale naturii. Rudolf Steiner a exprimat pentru prima oară aceste gânduri în revista „Magazin pentru literatură" pe anul 1900, scoasă pe atunci de el însuşi. Lui i se părea important ca în noua ediţie a cărţii să apară şi ideea „veşnicei reîntoarceri", care are o importanţă fundamentală pentru înţelegerea fiinţei lui Nietzsche. Deja ultimele cuvinte ale cărţii sale despre Nietzsche atrag atenţia asupra acestei necesităţi.

În cartea ***Viaţa mea*** [Nota 1], Rudolf Steiner a dedicat un capitol întreg relaţiei sale cu Nietzsche. Acolo el a prezentat gândurile sale referitoare la „veşnica reîntoarcere", în mod independent de contextul în care ele apăruseră în revista „Magazin pentru literatură", şi a explicat importanţa ei dintr-o perspectivă luminoasă. El arată că multe dintre ideile lui Nietzsche au fost formate drept asemenea contra-idei, ba chiar că în ele poate ii găsită însăşi cheia pentru înţelegerea felului în care Nietzsche, ca un „luptător împotriva epocii sale", a trebuit să sufere din cauza acestei epoci.

De aceea, ne pare îndreptăţit să aşezăm în faţa noii ediţii acele ultime gânduri sintetizatoare ale lui Rudolf Steiner despre Nietzsche. Va urma cartea din anul 1895 şi apoi articolele deja amintite, în sensul acelei convorbiri. Datorită acordului plin de bunăvointă pe care mi l-a dat doamna Marie Steiner, administratoarea actuală a operei rămase de la Rudolf Steiner, sunt în situaţia de a da aici această explicaţie în legătură cu felul în care au fost ordonate textele pentru noua ediţie, precum şi alte câteva explicaţii referitoare la raportul reciproc dintre cartea despre Nietzsche şi articolele publicate mai târziu.

Rudolf Steiner a văzut mereu în Nietzsche acea personalitate importantă care a suferit cel mai mult din cauza gravităţii problemelor de cunoastere ale omului modern. Rudolf Steiner însusi s-a luptat cu aceste probleme şi din această luptă s-a călit în el forţa de a crea ştiinţa spiritului. „Am simţit că este o chestiune teoretică de onoare să-l urmez pretutindeni. Uneori aveam senzaţia că creierul mi se desprinde de pe fundamentul lui, uneori cele mai fine fibre ale sale intrau în agitaţie; eram convins că simt cum ele se revoltă, pentru că trebuie să părăsească atât de brusc poziţiile moştenite de la toţi străbunii. Dar poate că temeiul originar al tuturor lucrurilor e atât de greu de atins, încât nici nu putem ajunge la el, dacă nu vrem să ne riscăm creierul." Aşa scrie Rudolf Steiner în legătură cu Nietzsche, în anul 1892, la puţin timp după ce de-abia făcuse cunoştinţă cu scrierile lui Nietzsche, în revista „Mercur literar" („Nietzscheanism", „Literarische Merkur" 1892, p. 106).

O asemenea *transpunere totală* în gândirea celuilalt constituia adevăratul element de viată al lui Rudolf Steiner. Din acest mod de a simţi şi gândi a luat naştere cartea *Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale*. Cine, asemeni lui Rudolf Steiner, pornind de la ştiinţele naturii, şi-a cucerit pas cu pas o ştiinţă a spiritului, pentru a extinde cunoaşterea modernă a naturii, trebuie să aibă sentimente de cea mai profundă simpatie şi apreciere faţă de cel care s-a distrus din cauza suferinţei infinite pe care i-au cauzat-o acele idei nespiritualizate ale ştiinţelor naturii, ca un adevărat martor – mărturie depusă cu propriul sânge – al năzuinţei moderne spre cunoaştere. Genialitatea lui Nietzsche, onestitatea sa nemărginită, curajul său de a spune adevărul sunt descrise în mod impresionant, nicăieri nu face aluzie la vreun aspect psihopatologic din fiinţa lui

Nietzsche. Un singur lucru e subliniat de Steiner că Nietzsche a subapreciat întotdeauna importanţa pe care o are *conştienţa* pentru personalitatea umană. De aceea, spune Rudolf Steiner, lui nu i-a fost posibil niciodată să facă distincţie între simplele instincte senzoriale şi cele spirituale, morale, care sunt resorturile conştiente ale faptelor umane. „Fantezia morală", care creează în mod liber în om un bine şi un rău propriu, în care naivitatea instinctivă şi conştienţa se unesc într-un tot, şi care constituie noul propriu-zis din filosoiia steineriană a libertăţii, lipseşte la Nietzsche. El n-o poate găsi, şi de aceea supraomul său nu-şi poate obţine nici un fel de ţeluri pământeşti.

În cartea amintită, Rudolf Steiner a mers pas cu pas pe urmele lui Nietzsche, el l-a apărat împotriva tuturor atacurilor contemporanilor săi filistini, dar a indicat punctul în care - tragic lucru - Nietzsche nu poate vieţui revărsarea unei lumi spirituale în instinctele umane decât ca pe ceva distructiv, nu ca pe ceva constructiv.

Poate că aici e locul să atragem atenţia asupra deosebirii dintre modul de a privi al lui Rudolf Steiner în cartea din anul 1895 şi cel din articolele de psihopatologie. Voi încerca să ilustrez această deosebire dând un exemplu. „Să presupunem că vrem adevărul: de ce nu, mai bine, neadevărul?", aşa spune Nietzsche în *Dincolo de bine şi de rău*. În cartea dedicată lui Nietzsche, Rudolf Steiner îşi spune părerea referitor la această afirmaţie: „Este un gând de o îndrăzneală aproape de neîntrecut. De-abia când îi pui alături ceea ce un alt îndrăzneţ «scormonitor şi prieten al enigmelor», Johann Gottlieb Fichte, a spus despre căutarea adevărului îţi dai seama din ce adâncuri umane îşi scoate Nietzsche reprezentările. «Eu sunt chemat – spune Fichte – să depun mărturie pentru adevăr; viaţa mea şi destinul meu nu înseamnă nimic; dar efectele vieţii mele înseamnă infinit de mult. Eu sunt un preot al adevărului; sunt în slujba lui; m-am legat să fac şi să îndrăznesc şi să sufăr totul pentru el»". (Fichte, *Prelegerile intitulate Despre menirea învăţatului*, prelegerea a IV-a.) Aceste cuvinte exprimă raportul în care se află faţă de adevăr cele mai nobile spirite ale culturii occidentale moderne. Fată de cuvintele mai sus citate ale a lui Nietzsche, ele par superficiale. Împotriva lor se poate replica: Dar oare nu este posibil ca neadevărul să aibă nişte efecte mai valoroase pentru viaţă decât adevărul? Este exclus ca adevărul să dăuneze vieţii? Oare Fichte şi-a pus aceste întrebări? Şi le-au pus alţii, care au „depus mărturie pentru adevăr?"

Spre deosebire de aceasta, în articolul „Filosofia lui Friedrich Nietzsche ca problemă de psihopatologie" găsim observaţia: „O însuşire care străbate întreaga activitate a lui Nietzsche este absenţa simţului pentru adevărul obiectiv. Ceea ce ştiinţa caută drept adevăr, pentru el n-a existat, de fapt, niciodată. În perioada imediat anterioară declanşării nebuniei totale, această deficienţă s-a intensificat până a devenit o adevărată ură împotriva a tot ceea ce se numeşte fundamentare logică".

Ne putem întreba: De ce simţul pentru adevăr al lui Nietzsche e caracterizat în două moduri atât de diferite? Lucrurile trebuie înţelese în felul următor: o dată ne îndreptăm privirile spre genialitatea lui Nietzsche, care putea să pună întrebări mai îndrăzneţe decât toţi ceilalţi; spre genialul luptător împotriva epocii sale. Altă dată suntem însă atenţi la faptul că lui Nietzsche i-a fost imposibil să rezolve pe calea cunoaşterii marile probleme pe care şi le-a pus. Genialitatea sa trebuia să pună – datorită unei onestităţi nemărginite – nişte întrebări care depăşeau capacităţile sale de logică şi teoria cunoaşterii. Aceasta l-a distrus. Acesta este elementul maladiv la Nietzsche: facultatea sa logică, simţul său pentru adevărul obiectiv n-au fost în stare să facă faţă imboldului nemărginit al voinţei sale de a pune întrebări oneste.

Rudolf Steiner şi-a spus o dată părerea despre natura geniului în articolul „Omul genial" („Magazin", 1900): „Atâta doar, că la geniu darul inventivităţii este mai bogat decât la omul obişnuit. Creaţiile geniale devin desăvârşite numai dacă darului inventivităţii îi stă alături o doză corespunzătoare de talent, care-i asigură geniului stăpânirea asupra ideilor sale. Dacă pierde această stăpânire, el va fi dominat de propriile sale idei ca de nişte puteri străine. De aceea, dacă darul inventivităţii e dezvoltat unilateral şi nu e susţinut de nici o forţă sufletească ordonatoare, care înregistrează lucrurile, geniul va da în nebunie".

Aşadar, Rudolf Steiner prezintă natura lui Nietzsche din două direcţii. Din direcţia *genialităţii* sale şi din direcţia *autocriticii*, lucidităţii şi logicii, care nu sunt în măsură să facă faţă acestei genialităţi. Pe acestea, creierul său n-a putut să le dezvolte suiicient de puternic, din cauza predispoziţiei maladive. El n-a putut să fie destul de mult filosof, ca să dea răspuns la întrebările puse de propria sa genialitate. Suferinţa în ceea ce priveşte cunoaşterea, cauzată de problemele pe care şi le-a pus, n-a fost compensată niciodată de satisfacţia gânditorului care găseşte rezolvarea problemelor. Gândirea sa n-a permis să pătrundă în ea razele unei lumi spirituale, care ar fi putut vindeca rănile provocate de genialul curaj de a întreba, incitat de enigmele moderne ale cunoaşterii.

„Constituţia spirituală a lui Nietzsche nu poate fi înţeleasă prin noţiunile psihologiei, trebuie să apelăm la psihopatologie. Cu această afirmaţie nu vrem să spunem nimic împotriva caracterului genial al creaţiei sale". „Cel mai puţin vrem să decidem prin ea asupra adevărului şi erorii conţinute în ideile sale înseşi. Geniul lui Nietzsche nu are absolut nimic de-a face cu o asemenea cercetare. Genialitatea transpare la el printr-un mediu patologic". Aşa se explică Steiner în legătură cu ceea ce a făcut, în articolul reprodus spre sfârşitul volumului de faţă. Predispoziţia morbidă existentă în sistemul nervos al lui Nietzsche n-a fost în stare să facă faţă creativităţii sale geniale extraordinare, voinţei sale de viaţă. Aşa că, în cele din urmă, această creativitate, acest element dionisiac, are efecte din ce în ce mai distrugătoare asupra sistemului său nervos. Ceea ce, de fapt, ca genialitate de primă mărime, ca intuiţie cum nu se poate mai importantă, ar fi fost condus, de către un sistem nervos sănătos, în starea de conştienţă cea mai trează, la nişte cunoştinţe sănătoase, care ar fi radiat în mod sigur din străfunduri spirituale originare, a devenit aici un factor de distrugere a trupului. „Problema Nietzsche", aşa îşi exprimă Steiner convingerea, „îşi are interesul său deosebit tocmai prin faptul că un om de geniu luptă ani de-a rândul cu nişte elemente morbide, că el nu poate să exprime nişte idei măreţe decât într-un context care poate fi explicat cu ajutorul psihopatologiei". Vedem astfel, între anii 1879-1888, un proces care înaintează mereu şi atinge apogeul la sfârşitul lunii decembrie a anului 1888, când se declanşează nebunia. Până la urmă, Nietzsche trebuie să spună, în al său *Ecce homo*, în care acest proces de distrugere este clar exprimat: „Eu cunosc plăcerea de a distruge într-un grad atât de înalt, care este pe măsura forţei mele de a distruge – în ambele mă supun naturii mele dionisiace, care nu ştie să separe a NU face, de a spune DA. Eu sunt primul imoralist. Cu aceasta, sunt *distrugătorul par excellence*". Cât de distrugător se manifestă în Nietzsche spiritul, prin intermediul sistemului nervos îmbolnăvit.

Dar de ce ideea „veşnicei reîntoarceri" are o importanţă atât de extraordinară? Steiner dă de înţeles în ***Viaţa mea***: „În subconştientul lui Nietzsche mijeau zorile ideii despre «vieţile pământeşti repetate»... Nietzsche era închis în cătuşele concepţiei naturalist-ştiinţifice despre lume. În faţa sufletului său a apărut ceea ce o asemenea concepţie putea să facă din ideea despre vieţile pământeşti repetate. Şi el *a trăit* acest lucru... A trăi *această* viaţă de alte nenurnărate ori –, iată ce stătea în faţa sufletului său, în locul perspectivei acelor experienţe eliberatoare prin care o asemenea condiţie tragică trebuie

să treacă, evoluând mai departe în cursul altor vieţi viitoare". Dar această idee era o obsesivă contra-idee la ideea naturalist-ştiinţifică a lui Dühring. Din sistemul său nervos morbid nu s-a putut ivi decât o asemenea contra-idee, în loc să apară o concepţie spirituală, care face ca o asemenea repetare să aibă sens. Sâmburele spiritual al fiinţei lui Nietzsche întreabă în mod inconştient dacă există vieţi pământeşti repetate, dar el nu poate crea decât contra-ideea, absurdă, din punctul de vedere al ştiinţelor naturii, despre „veşnica repetare a aceloraşi lucruri". Curajosului care voia să ştie ce e destinul i-a rânjit, din instrumentul distrus al creierului său, o „veşnică reîntoarcere", şi el s-a zdrobit în contact cu ea.

Rudolf Steiner a putut să spună în articolul din anul 1900: „Nu genialitatea lui Friedrich Nietzsche trebuie explicată prin constituţia sa bolnavă. Nietzsche a fost un geniu, cu toate că era bolnav. Una e să declari genialitatea însăşi drept stare maladivă a spiritului –, alta e să înţelegi personalitatea integrală a unui om de geniu, ţinând seama de aspectul maladiv existent în fiinţa sa". În cartea ***Viaţa mea***, Rudolf Steiner s-a referit la singura vizită pe care i-a făcut-o lui Nietzsche. El vorbeşte acolo despre o trăire spirituală care s-a aşezat în faţa sufletului său în momentul când s-a aflat în faţa celui întunecat din punct de vedere spiritual: sufletul lui Nietzsche planând, dăruit în mod liber unor lucruri spirituale, pe deasupra trupului, care opunea rezistenţă sufletului ce voia să-şi desfacă aripile în plină lumină. Rudolf Steiner avea dreptul să vorbească aşa despre geniullui Nietzsche, pentru că el văzuse fiinţa adevărată a acestuia. Şi el a vorbit, în cartea *Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale.*

Şi, pe de altă parte, el a avut dreptul să vorbească, în anul 1900, despre ceea ce era morbid în constituţia lui Nietzsche. În ce sens putea face Rudolf Steiner acest lucru, reiese dintr-un articol pe care l-a publicat puţin mai târziu, în aceeaşi revistă de medicină („Wiener Klinische Rundschau", 1901, nr. 2, p. 24): „Goethe şi medicina"[Nota 2]. Pentru Goethe, boala n-a fost niciodată doar ceva anormal, el ştia că, dacă studiem ceea ce e bolnav, proiectăm lumină asupra legilor organismului sănătos. De aceea, ideea sa despre metamorfoza plantelor porneşte de la un fenomen patologic, de la florile umplute /*gefüllten*/ , şi el îşi dă seama că în fiecare stamină zace posibilitatea de a deveni frunză, dar că de obicei această posibilitate este împiedicată să se manifeste. Prin urmare, în ceea ce este anormal devine vizibil ceea ce acţionează şi în cazul formaţiunilor sănătoase, dar este menţinut între limitele sale de către o altă forţă. Aşa gândea Goethe în legătură cu fenomenul bolii, el, care în natură căuta mereu spiritul, şi îl găsea: „Goethe, spune Steiner în articolul amintit, a dovedit, prin relaţiile sale cu medicina, că acordase acestui domeniu al spiritului locul just în totalitatea spiritului uman."

Dar ceea ce Goethe n-a putut sugera, drept cale pentru medicină, a fost dus până la capăt de Rudolf Steiner, în scrierea apărută după moartea sa, ***Elemente fundamentale pentru extinderea artei vindecării conform cunoştinţelor spiritual-ştiinţifice*** [Nota 3]. Fiindcă acolo boala este descrisă drept o dereglare în conlucrarea dintre spiritual-sufletesc şi corporal-fizic.

Boala apare atunci când spiritual-sufletescul acţionează prea slab sau prea puternic în corporalitatea fizică. În cartea amintită, percepţia spiritual-ştiinţifică se află în cea mai strânsă legătură cu o cunoaştere medicală ce reprezintă continuarea ideilor embrionare ale lui Goethe. Şi vedem, astfel, în lumina acestei arte medicale spiritual-ştiinţifice, că sistemul metabolic „suprasănătos" al lui Nietzsche a trebuit să inunde, aş zice, sistemul său nervos morbid, şi că în cele din urmă spiritual-sufletescul lui Nietzsche a trebuit să părăsească sistemul nervos distrus.

Aşa că tocmai ultimele lucrări scrise de Rudolf Steiner ne lămuresc asupra celor două încercări ale sale de a descrie personalitatea integrală a lui Nietzsche. Cartea ***Viaţa mea*** ne prezintă imaginea văzută în spirit, care i-a dat dreptul să vorbească despre Nietzsche aşa cum a făcut-o în anul 1895, iar lucrarea de medicină ne arată ce fel de gândire medicală avea dreptul să vorbească despre elementul morbid din fiinţa lui Nietzsche „fără a înmulţi numărul afirmaţiilor făcute de adversarii lui Friedrich Nietzsche".

Goethe a găsit spiritul în natură. Medicina care lucrează în spiritul lui poate să înţeleagă în mod just fiinţa umană, ea se poate apropia, fără a răni sentimentele de pietate, de fenomenul maladiv care a împiedicat marele spirit al lui Nietzsche să se exprime în mod cu totul pur, aşa cum era, de fapt. Percepţia spirituală a unei personalităţi spirituale şi un element de medicină provenit din modul lui Goethe de a privi natura se unesc, pentru a ne permite să înţelegem soarta tragică a lui Nietzsche în întreaga sa măreţie.

Eugen Kolisko

FRIEDRICH NIETZSCHE ÎN *VIAŢA MEA* DE RUDOLF STEINER [1]

1924

În această perioadă am intrat în cercurile de trăire spirituală în care a trăit Nietzsche.

Am făcut pentru prima dată cunoştinţă cu scrierile lui Nietzsche în anul 1889. Înainte nu citisem nici un rând scris de el. Conţinutul ideilor mele, aşa cum au fost ele exprimate în ***Filosofia libertăţii*** n-a fost influenţat câtuşi de puţin de ideile sale. Am citit ceea ce scrisese el cu sentimenul că sunt atras de stilul pe care i-l dăduse relaţia sa cu viaţa. Simţeam sufletul lui drept fiinţa care, cu o atenţie moştenită şi cultivată prin educaţie, trebuia să-şi aţintească auzul la tot ceea ce produsese viaţa spirituală a epocii sale, având însă mereu sentimentul: dar ce mă priveşte pe mine această viaţă spirituală; trebuie că există o altă lume, în care eu pot trăi; în aceasta mă deranjează atât de multe, în privinţa felului cum e viaţa.

Acest sentiment a făcut din Nietzsche criticul însufleţit de foc spiritual al epocii sale; dar un critic pe care propria critică l-a îmbolnăvit. Un critic care trebuia să trăiască boala şi care despre sănătate, despre sănătatea sa, nu putea decât să viseze. La început, el a căutat posibilităţile de a face din visul său de sănătate conţinutul propriei vieţi; aşa că a încercat să viseze împreună cu Richard Wagner, cu Schopenhauer, cu „pozitivismul" modern, ca şi cum ar fi vrut să transforme în realitate visul din sufletul lui. Într-o zi a descoperit că numai visase. Şi atunci a început, cu toată forţa care era proprie spiritului său, să caute realităţi. Niste realităţi care trebuie să existe „undeva", credea el, dar n-a găsit nişte „căi" care să ducă la aceste realităţi, ci nişte „doruri". El a visat mai departe; dar forţa imensă a sufletului său a creat din vise nişte realităţi ale interiorului uman, care planau liber, lipsite de greutatea care era proprie de multă vreme ideilor umane, într-o dispoziţie sufletească bucuroasă de spirit, dar atinsă de „spiritul epocii" ca de ceva respingător.

Aşa îl simţeam pe Nietzsche. Faptul că ideile sale planau liber, lipsite de orice greutate, mă vrăjea. Găseam că această planare liberă dăduse naştere în el multor gânduri care

semănau cu acelea care se formaseră în mine însumi, pe nişte căi cu totul neasemănătoare celor pe care umblase el.

Aşa că în prefaţa la cartea mea ***Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale***, din 1895, am putut să scriu: „Deja în mica mea scriere apărută în 1886, ***Teoria cunoaşterii în concepţia despre lume a lui Goethe***, este exprimat acelaşi mod de a gândi şi simţi" care apare în câteva lucrări ale lui Nietzsche. Ceea ce mă atrăgea însă în mod deosebit era faptul că pe Nietzsche îl puteai citi fără să dai la el însuşi de ceva care ar fi vrut să facă din cititor un „adept" al său. Puteai simţi cu o bucurie plină de dăruire luminile sale spirituale; în acest sentiment te simţeai absolut liber; simţeai că cuvintele sale ar începe să râdă, dacă ai presupune că-ţi cer să fii de aceeaşi părere, cum presupuneau Haeckel sau Spencer. Aşa că, pentru a-mi exprima legătura cu Nietzsche, mi-a fost îngăduit să folosesc, în cartea amintită, aceleaşi cuvinte prin care el însuşi îşi caracterizase legătura cu Schopenhauer: „Mă număr printre acei cititori ai lui Nietzsche care, după ce au citit prima pagină scrisă de el, ştiu cu siguranţă că vor citi toate celelalte pagini şi că vor asculta fiecare cuvânt pe care el l-a spus. Încrederea mea în el a apărut imediat... Îl înţelegeam de parcă ar fi scris pentru mine, ca să mă exprim pe înţeles, chiar dacă într-un mod prostesc şi lipsit de modestie".

Cu puţin timp înainte de a începe să scriu această carte, la Arhivele Goethe-Schiller a venit într-o zi sora lui Nietzsche [2], Elisabeth Förster-Nietzsche. Ea tocmai făcea primii paşi pentru înfiinţarea unei arhive Nietzsche şi voia să afle cum era organizată Arhiva Goethe-Schiller. În curând a venit apoi la Weimar şi editorul lucrărilor lui Nietzsche, Fritz Koegel, şi am făcut cunoştinţă cu el.

Mai târziu am ajuns la conflicte grave cu doamna Elisabeth Förster-Nietzsche [3]. Pe atunci, spiritul ei mobil, plăcut, mi-a trezit simpatia cea mai profundă. Am suferit nespus de mult din cauza acelor conflicte; situaţia încâlcită a făcut să se ajungă aici; am fost nevoit să mă apăr de diferite acuzaţii; ştiu că toate acestea au fost necesare, că din cauza lor peste multe dintre ceasurile frumoase pe care am avut prilejul să le petrec în Arhiva Nietzsche din Naumburg şi la Weimar s-a aşternut, în amintire, un văl de amărăciune; totuşi, îi sunt recunoscător doamnei Förster-Nietzsche că, la prima dintre numeroasele vizite pe care i le-am făcut, m-a condus în camera lui Friedrich Nietzsche [4]. Cel învăluit în noaptea nebuniei zăcea pe o canapea, cu fruntea sa minunat de frumoasă, o frunte de artist şi gânditor în acelaşi timp. Aceşti ochi, care, şi fiind stinşi, mai păreau însufleţiţi, nu mai primeau în ei decât o imagine a lumii din jur care nu mai avea acces la sufletul său. Stăteam acolo, iar Nietzsche nu ştia nimic. Şi totuşi mai puteai crede în legătură cu chipul spiritualizat că este expresia unui suflet care întreaga dimineaţă crease în sine gânduri, iar acum voia să se odihnească doar pentru scurt timp. O zguduire interioară care mi-a cuprins sufletul şi-a îngăduit să creadă că se transformă în înţelegere pentru geniul a cărui privire era îndreptată spre mine, dar nu mă vedea. Pasivitatea acestei priviri, care a zăbovit multă vreme în aceeaşi stare, a declanşat înţelegerea în propria mea privire, care a putut lăsa să acţioneze forţa sufletească a ochiului fără ca nimic să-i vină în întâmpinare.

Şi astfel aveam în faţa sufletului meu sufletul lui Nietzsche, planând parcă pe deasupra capului său, nemărginit deja în lumina lui spirituală; dăruit liber unor lumi spirituale pe care le dorise ardent înainte de întunecare, dar nu le găsise; totuşi încătuşat încă de trup, care a ştiut de el numai cât timp această lume mai era dor. Sufletul lui Nietzsche era încă aici; dar el nu mai putea ţine trupul decât din exterior, trupul care opunea rezistenţă tendinţei sale de a-şi deschide aripile în plină lumină, cât timp se mai afla în interiorul lui.

Înainte îl *citisem* pe acel Nietzsche care scrisese; acum îl *vedeam în spirit* pe acel Nietzsche care purta în trupul lui idei venite din tărâmuri foarte îndepărtate ale spiritului, care încă licăreau în frumuseţe, cu toate că pe drum îşi pierduseră puterea originară de a străluci. Un suflet care aducea cu el din vieţile pământeşti anterioare o comoară foarte bogată de aur luminos, dar în această viaţă nu putuse să-l facă să lumineze în întregime. Admiram ceea ce Nietzsche scrisese; dar acum vedeam în spatele admiraţiei mele o imagine care strălucea cu putere.

N-am putut decât bâigui câte ceva, în gândurile mele, despre ceea ce văzusem atunci; iar aceste gânduri bâiguite sunt conţinutul cărţii mele ***Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale***. Chiar dacă ea a rămas un asemenea bâiguit, cartea ascunde faptul totuşi adevărat că ea mi-a fost inspirată de imaginea lui Nietzsche.

Doamna Förster-Nietzsche m-a invitat apoi să pun ordine biblioteca lui Nietzsche [5]. Şi mi-a fost îngăduit astfel să petrec mai multe săptămâni în Arhiva Nietzsche din Naumburg. Cu această ocazie m-am împrietenit şi cu Fritz Koegel. A fost o sarcină frumoasă, care a adus în faţa mea cărţile din care citise Nietzsche. Spiritul său învia în impresiile pe care ţi le făceau aceste cărţi. Un exemplar al unei cărţi de Emerson [6], plin de observaţii scrise pe margine şi prezentând toate urmele unui studiu aprofundat, făcut cu cea mai mare dăruire. Scrierile lui Guyau, cu urme asemănătoare [7]. Cărţi adnotate cu observaţii critice pătimaşe, scrise de mâna lui. Un mare număr de observaţii marginale, din care vezi ţâşnind germenii ideilor sale.

Am putut să văd aprinzându-se o idee cuprinzătoare din ultima perioadă a creaţiei lui Nietzsche, când am citit observaţiile marginale făcute la principala lucrare a lui Eugen Dühring [8]. Aici, Dühring construieşte ideea că ne putem imagina universul, aşa cum este el într-o anumită clipă, drept combinaţie a unor părţi elementare. Şi viaţa lumii ar fi, conform acestei idei, derularea tuturor combinaţiilor posibile de acest fel. Când toate s-ar epuiza, ar trebui să se întoarcă cea dintâi combinaţie şi totul să se deruleze din nou. Dacă aşa ceva ar reprezenta realitatea, atunci ea ar trebui să se fi repetat de nenumărate ori şi să se repete în viitor de alte nenumărate ori. S-ar ajunge la ideea repetării veşnice, în univers, a aceloraşi stări. Dühring respinge această idee, considerând-o imposibilă. Nietzsche citeşte acea expunere, şi rămâne cu o impresie; ea lucrează mai departe în străfundurile sufletului său; şi acea impresie devine apoi în el ideea „repetării veşnice a mereu aceloraşi lucruri", care, împreună cu ideea de „supraom", domină ultima perioadă a creaţiei sale.

Eu am fost adânc mişcat, ba chiar zguduit, de impresia pe care mi-a făcut-o o asemenea urmărire a lecturilor lui Nietzsche. Fiindcă mi-am dat seama ce contrast existase între natura spirituală a lui Nietzsche şi aceea a contemporanilor săi. Dühring, pozitivistul extremist, care respinge tot ceea ce nu rezultă dintr-un schematism orientat în mod absolut lucid, procedând în mod matematic, găseşte absurdă ideea „veşnicei repetări a aceloraşi lucruri", o construieşte numai pentru a demonstra imposibilitatea ei. Nietzsche nu poate altfel decât să şi-o însuşească, drept dezlegarea sa la enigma lumilor, ca şi cum ar fi fost o intuiţie venită din adâncurile propriului său suflet.

Aşa că Nietzsche se află într-o totală opoziţie faţă de multe dintre lucrurile care năvălesc furtunos asupra lui, drept conţinut de gândire şi simţire al epocii sale. El primeşte aceste furtuni în aşa fel încât suferă profund din cauza lor şi, suferind, în dureri sufleteşti negrăit de mari, creează conţinutul propriului suflet. În aceasta a constat tragedia activităţii sale creatoare.

Ea a atins punctul culminant în momentul când Nietzsche si-a notat ideile schiţate la ultima sa lucrare, *Voinţa de putere* sau *Revizuirea tuturor valorilor.* Nietzsche era făcut în aşa fel încât el scotea la suprafaţă din străfundurile sufletului său tot ceea ce gândea şi simţea, într-un mod pur spiritual. A crea imaginea lumii din procesele spirituale pe care sufletul le trăieşte împreună cu ea era ceva situat pe linia sa. Numai că asupra lui s-a revărsat imaginea pozitivistă despre lume a epocii sale, a epocii ştiinţelor naturii. În aceasta nu exista decât lumea pur materială, lipsită de spirit. Ceea ce, în această imagine, mai era gândit în mod spiritual, era o reminiscenţă din nişte moduri de a gândi mai vechi, care nu i se mai potriveau lui Nietzsche. Nemărginitul simţ pentru adevăr al lui Nietzsche voia să nimicească toate acestea. Asa că el a ajuns să gândească pozitivismul în mod absolut extremist. Presupunerea că în spatele lumii materiale există una spirituală a devenit în ochii lui o minciună. Totuşi, el nu putea să creeze decât din propriul său suflet. El nu putea să creeze decât asa cum o activitate creatoare dobândeşte sens numai dacă aşază în faţa ei conţinutul lumii spirituale, sub formă de idei. El a respins acest conţinut. Conţinutul naturalist-ştiinţific al lumii îi luase atât de mult în stăpânire sufletul, încât el a vrut să-l creeze pe acesta ca pe nişte căi spirituale. În *Zarathustra*, sufletul lui se avântă în mod liric într-un zbor dionisiac al sufletului. Spiritualul urzeşte aici în mod minunat, numai că acest spiritual visează în minuni spirituale despre conţinutul material al realităţii. Spiritul se pulverizează în timp ce caută să-şi ia avânt, fiindcă el nu se poate găsi pe sine, ci numai reflexul visat al realităţii materiale, drept entitate aparentă a sa.

Pe atunci, la Weimar, eu am trăit mult, în sufletul meu, în contemplarea naturii spirituale a lui Nietzsche. În propria mea trăire spirituală această natură spirituală îşi avea locul ei. Această trăire spirituală putea convieţui cu luptele lui Nietzsche, cu tragismul lui Nietzsche; ce o priveau pe ea rezultatele modelate în formă pozitivistă ale gândirii lui Nietzsche!

Alţii m-au considerat un „nietzschean", din cauză că puteam să admir fără rezerve şi ceva care era opus propriei mele direcţii spirituaIe. Pe mine mă fascina felul cum se manifesta spiritul lui Nietzsche; eu credeam că-i sunt aproape tocmai prin aceasta; fiindcă el nu era aproape de nimeni prin conţinuturile gândurilor sale; el se găsea singur cu oamenii şi epocile, trăind împreună cu ei *căile* spiritului.

O vreme am întreţinut relaţii intense cu Fritz Koegel, editorul lui Nietzsche. Am discutat împreună multe dintre lucrurile referitoare la editarea operelor lui Nietzsche. În Arhiva Nietzsche n-am deţinut niciodată vreo funcţie oficială şi nici în ceea ce priveşte editarea operelor lui Nietzsche. În momentul când doamma Förster-Nietzsche era pe punctul de a-mi oferi o asemenea funcţie, tocmai acest lucru a făcut să izbucnească nişte conflicte cu Fritz Koegel, din cauza cărora orice colaborare cu Arhiva Nietzsche mi-a devenit imposibilă.

Relaţia mea cu Arhiva Nietzsche s-a inserat în viaţa petrecută de mine la Weimar ca un episod care mi-a dat impulsuri puternice şi care, pe urmă, prin sfărâmarea acestei relaţii, mi-a adus o suferinţă profundă.

Din preocupările de mare anvergură cu personalitatea lui Nietzsche mi-a rămas imaginea spirituală a personalităţii sale, a cărei soartă fusese aceea de a trăi în mod tragic perioada de apogeu a ştiinţelor naturii din ultima jumătate a secolului al XIX-lea şi de a se zdrobi în contact cu ea. El a *căutat* în această epocă, dar n-a putut *găsi* nimic. Pe mine, trăirile avute cu el n-au putut decât să mă consolideze în ceea ce priveşte ideea că întreaga căutare printre rezultatele furnizate de ştiintele naturii *nu* va găsi esenţialul în ele, ci, *prin ele, în spirit*.

Aşa că tocmai activitatea lui Nietzsche a adus problema ştiinţelor naturii în faţa sufletului meu sub o formă nouă. În raza mea vizuală stăteau Goethe şi Nietzsche. Goethe — cu energicul său simţ al realităţii, îndreptat spre fiinţele şi procesele din natură. El voia să rămână în sânul naturii. El se mulţumea să aibă nişte percepţii pure ale formelor vegetale, animale şi umane. Dar în timp ce se mişca în acestea cu sufletul, ajungea pretutindeni la spirit. El a găsit spiritul care lucrează în materie. Până la perceperea spiritului care trăieşte şi lucrează în sine însuşi n-a vrut să meargă. El a dezvoltat un mod de a cunoaşte natura „conform cu spiritul". Şi s-a oprit în faţa cunoaşterii pure a spiritului, ca să nu piardă realitatea.

Nietzsche a pornit de la contemplarea spiritului în formă mitică. Apollo şi Dionysos erau nişte figuri pe care el le-a trăit. Desfăşurarea istoriei spiritului uman i-a apărut ca o colaborare sau şi ca o luptă între Apollo şi Dionysos. Dar el n-a reuşit să ajungă decât până la reprezentarea mitică a unor asemenea figuri spirituale. N-a înaintat până la perceperea entităţii spirituale reale. De la mitul spiritului, el a mers apoi până la natură. În sufletul lui Nietzsche, Apollo trebuia să reprezinte lumea materială după modelul ştiinţelor naturii; iar Dionysos acţiona la fel ca forţele naturii. Dar aici frumuseţea lui Apollo se întunecă; iar afectul cosmic al lui Dionysos era paralizat de legitatea naturală.

Goethe a găsit spiritul în realitatea naturii; Nietzsche *a pierdut* mitul spiritului în visul despre natură în care trăia.

Eu mă aflam între aceste două poziţii diametral opuse. Trăirile sufletesti care s-au manifestat în cartea mea ***Nietzsche, un luptător împotriva epocii sale*** în primă instanţă nu şi-au mai găsit nici o continuare; în schimb, în ultima perioadă petrecută de mine la Weimar, în faţa privirii mele contemplative s-a aşezat din nou, în mod dominator, figura lui Goethe. Eu voiam să caracterizez drumul pe care-l parcursese viaţa de cunoaştere a omenirii până la Goethe, pentru a descrie apoi modul său de a privi, aşa cum izvorăşte el din această viaţă. Am încercat să fac acest lucru în cartea ***Concepţia despre lume a lui Goethe***, apărută în 1897.

Aici am vrut să fac să se vadă că, printr-o pură cunoaştere a naturii, el vede, ori încotro s-ar uita, străfulgerând spiritul; dar lăsasem cu totul neatins felul în care Goethe se raportează la spiritul ca atare. Voiam să caracterizez acea parte a concepţiei despre lume a lui Goethe care trăieşte într-o percepere a naturii „conformă cu spiritul".

Ideile lui Nietzsche despre „veşnica reîntoarcere" şi despre „supraom" au stat mult timp în faţa mea. Fiindcă în ele se oglindea ceea ce trebuia să trăiască o personalitate în legătură cu evoluţia omenirii şi cu esenţa omului, dacă e oprită să perceapă lumea spirituală de către ideile fixate în contururi foarte rigide ale concepţiei despre natură de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Nietzsche vedea evoluţia omenirii în sensul că ceea ce are loc într-un anumit moment s-a întâmplat deja de nenumărate ori, exact în aceeaşi formă, şi se va întâmpla în viitor de nenumărate ori. Imaginea atomistă despre lume susţine că momentul prezent este o combinaţie anumită a unor entităţi extrem de mici; acesteia trebuie să i se alăture o alta, iar acesteia încă una; şi când toate posibilităţile de combinare s-au epuizat, trebuie să reapară cea dintâi. O viaţă umană cu toate detaliile sale a fost trăită de nenumărate ori; ea se va întoarce de nenumărate ori, mereu în toate aceste detalii.

În subconştientul lui Nietzsche mijeau zorile ideii despre „vieţile pământeşti repetate" ale omului. Acestea fac ca viata umană să parcurgă, de-a lungul evoluţiei omenirii, nişte etape în care destinul, mergând pe căi de modelare a spiritului, nu-l duce pe om la o

repetare a mereu aceloraşi trăiri, ci la o trecere prin viaţa lumii, care ia multe forme. Nietzsche era închis în cătuşele concepţiei naturalist-ştiinţifice despre lume. În faţa sufletului său a apărut ceea ce putea să facă o asemenea concepţie din ideea despre vieţile pământeşti repetate. Şi el *a trăit* acest lucru. Fiindcă el simţea viaţa sa drept viaţă tragică, plină de experienţele cele mai dureroase, apăsată de suferinţă. A trăi *această* viaţă de alte nenumărate ori – iată ce stătea în faţa sufletului său, în locul perspectivei acelor experienţe eliberatoare prin care o asemenea condiţie tragică trebuie să treacă, evoluând mai departe în cursul altor vieţi viitoare.

Şi Nietzsche simţea că în omul care se vieţuieşte pe sine într-o *singură* existenţă pământească se revelează un „altul" – un „supraom", care nu poate plăsmui din sine, în existenţa trupească, decât fragmentele vieţii sale globale. Ideea evoluţionistă a ştiinţelor naturii nu i-a permis să privească acest „supraom" drept entitatea care acţionează în mod spiritual în cadrul fiinţei senzorial-fizice, ci drept ceea ce prinde formă pe calea unei evoluţii pur naturale. La fel cum din animal s-a dezvoltat omul, din om se va dezvolta „supraomul". Concepţia naturalist-ştiinţifică i-a răpit lui Nietzsche posibilitatea de a întrezări „omul spiritual" în „omul natural" şi l-a orbit cu ideea unui om natural superior.

În vara anului 1896, trăirile pe care Nietzsche le-a avut în această direcţie stăteau în faţa sufletului meu în modul cel mai viu. Fritz Koegel tocmai îmi dăduse să triez o culegere de aforisme ale lui Nietzsche referitoare la „veşnica reîntoarcere", întocmită de el. Ceea ce am gândit atunci în legătură cu felul cum s-au născut ideile lui Nietzsche a fost descris de mine într-un articol pe care l-am publicat în „Magazin pentru literatură" [9], în anul 1900. În diferite propoziţii este conţinut ceea ce eu am trăit în 1896 în legătură cu Nietzsche şi cu ştiinţele naturii. Voi repeta aici aceleaşi idei de atunci, desprinse de polemica în care ele erau implicate în acea vreme.

„Nu încape nici o îndoială asupra faptului că Nietzsche a notat aceste aforisme într-o înşiruire liberă... Mai am şi astăzi convingerea pe care am exprimat-o atunci. Nietzsche a conceput această idee citind *Cursul de filosofie drept concepţie despre lume şi modelare a vieţii riguros ştiinţifică* de Eugen Dühring (Leipzig, 1875) şi sub influenţa acestei cărţi. La pagina 84 a acestei lucrări ideea este exprimată în mod absolut clar; numai că aici ea e tot atât de energic combătută pe cât de energic e apărată de Nietzsche. Cartea se găseşte în biblioteca lui Nietzsche. După cum arată numeroase linii trase cu creionul pe margine, cartea a fost citită de Nietzsche cu multă înfrigurare... Dühring spune: «Temeiul logic mai profund a tot ceea ce e viaţă conştientă cere, de aceea, în sensul cel mai strict al cuvântului, o *inepuizabilitate* a formelor. Este oare posibilă această inepuizabilitate ca atare, în virtutea căreia apar forme mereu noi? Simplul număr al părţilor şi elementelor-forţă materiale ar exclude, în sine, acumularea infinită a combinaţiilor, dacă mediul permanent al spaţiului şi timpului nu ar garanta un număr nelimitat de variaţii. Din ceea ce e numărabil nu poate rezulta decât tot un număr epuizabil de combinaţii. Dar din ceea ce, conform cu esenţa sa, nu trebuie conceput nicidecum, în mod necontradictoriu, ca ceva numărabil, trebuie să poată proveni şi varietatea nelimitată a situaţiilor şi raporturilor. Acest caracter nelimitat, pe care noi îl presupunem în ceea ce priveşte destinul formelor existente în univers, este compatibil cu orice schimbare şi chiar cu apariţia unui interval aproximativ de inerţie, sau de totală *egalitate cu sine însuşi* (sublinierea mea), dar nu cu încetarea oricăror transformări. Celui înclinat să cultive reprezentarea unei existenţe care corespunde stării originare îi aducem aminte că dezvoltarea în timp are o singură direcţie reală şi că, de asemenea, cauzalitatea e conformă cu această direcţie. E mai uşor să estompezi deosebirile decât să le sesizezi, de aceea costă puţină osteneală să-ţi imaginezi, făcând abstracţie de discrepanţă, sfârşitul în

analogie cu începutul. Dar să ne ferim de asemenea superficialităţi pripite; fiindcă existenţa, o dată creată, a universului nu este un episod indiferent între două nopţi, ci singurul teren solid şi luminos de pe care ne putem face deducţiile şi anticipările...». Dühring mai este de părere că o permanentă repetare a stărilor nu constituie un imbold pentru viaţă. El spune: «Se înţelege de la sine că principiile imboldului pentru viaţă nu sunt compatibile cu repetarea veşnică a aceloraşi forme...».

Nietzsche este împins, cu modul ştiinţific de a privi natura, pe care şi l-a însuşit, spre o concluzie din faţa căreia Dühring, cu modul matematic de a privi lumea şi cu imaginea înfiorătoare despre viaţă pe care acesta o oferă, se dă înapoi speriat."

În articolul meu se poate citi mai departe: „... dacă facem presupunerea că prin părţile şi elementele-forţă materiale e posibil un număr de combinaţii numărabil, ajungem la ideea nietzscheană a «veşnicei reîntoarceri». În aforismul 203 (vol. XII din ediţia Koegel şi aforismul 22 din scrierea lui Horneffer: *Teoria nietzscheană a veşnicei reîntoarceri*) nu avem altceva decât apărarea unei *contra-idei* preluate din concepţia lui Dühring: «Cantitatea de putere existentă în univers este *determinată* [10], nu e ceva «infinit»; să ne ferim de asemenea devieri noţionale! În consecinţă, numărul poziţiilor, schimbărilor, combinaţiilor acestei forţe este, ce-i drept, nespus de mare şi, practic, «de nemăsurat», dar, în orice caz, determinat şi nu infinit, adică: forţa este în veci aceeaşi şi în veci activă: – până în acest moment s-a scurs deja un timp infinit, adică: toate posibilităţile de evoluţie *trebuie să fi existat deja*. Prin urmare, evoluţia din acest moment trebuie să fe o repetare şi la fel aceea care i-a dat naştere şi cea care ia naştere din ea, şi tot aşa mai departe, înainte şi înapoi! Toate au fost deja de nenumărate ori, în măsura în care se reîntoarce poziţia globală a tuturor forţelor...». Iar sentimentul lui Nietzsche faţă de acest gând este exact opusul a ceea ce Dühring înţelege prin el. Pentru Nietzsche, acest gând este formula supremă a acceptării vieţii. Aforismul 43 (la Horneffer, 234 – în ediţia Koegel) sună aşa: «Istoria viitoare [11]: din ce în ce va învinge mai mult acest gând – şi, până la urmă, specia celor care nu cred în el va trebui, conform cu natura ei, *să piară de pe suprafaţa Pământului*! Numai cine consideră că existenţa lui e capabilă de veşnice repetări va continua să existe: dar printre *asemenea* oameni este *posibilă* o stare până la care n-a ajuns nici un utopist!» Se poate face dovada faptului că multe dintre ideile lui Nietzsche au luat naştere în acelaşi fel ca şi ideea «vesnicei reîntoarceri». Nietzsche a formulat contra-ideea la o idee oarecare, existentă deja. În cele din urmă, aceeaşi tendinţă l-a condus spre opera sa principală: *Revizuirea tuturor valorilor*."

Pe atunci îmi era clar: cu anumite idei care tind spre lumea spirituală, Nietzsche este un prizonier al concepţiei naturalist-ştiinţifice. De aceea, eu am respins cu stricteţe interpretarea mistică a ideii sale despre „veşnica reîntoarcere". Şi am fost de acord cu Peter Gast [12], care scrie în ediţia scoasă de el a operelor lui Nietzsche: „Teorie ce trebuie înţeleasă în sens pur mecanic referitoare la epuizabilitatea, deci, la repetarea combinaţiilor moleculare cosmice". Nietzsche a crezut că trebuie să scoată o idee de vârf din bazele ştiinţelor moderne ale naturii. Acesta a fost modul în care a trebuit să sufere din cauza epocii sale.

Aşa stătea în faţa mea, în 1896, când priveam sufletul lui Nietzsche, cel care – căutând spiritul – era nevoit să sufere din cauza concepţiei despre natură de la sfârşitul secolului al XIX-lea.

FRIEDRICH NIETZSCHE
UN LUPTĂTOR ÎMPOTRIVA EPOCII SALE[13]

PREFAŢĂ LA PRIMA EDIŢIE

Când, în urmă cu şase ani, am cunoscut operele lui Friedrich Nietzsche, în mine se formaseră deja nişte idei asemănătoare cu ideile sale. Independent de el şi pe alte căi, eu am ajuns la nişte concepţii care sunt în concordanţă cu ceea ce Nietzsche a spus în lucrările sale: *Zarathustra*, *Dincolo de bine şi de rău*, *Genealogia moralei* şi *Amurgul idolilor*. Deja în mica mea scriere ***Teoria cunoaşterii în concepţia despre lume a lui Goethe*** [14] este exprimat acelaşi mod de a gândi şi simţi ca şi în scrierile amintite ale lui Nietzsche.

Acesta e motivul care m-a îndemnat să schiţez o imagine a vieţii de reprezentare şi simţire a lui Nietzsche. Cred că o asemenea imagine se apropie cel mai mult de Nietzsche, dacă o conturezi conform cu ultimele sale lucrări, deja amintite. Aşa am şi făcut. Scrierile anterioare ale lui Nietzsche ni-l înfăţişează în calitate de *căutător.* Aici el ni se arată ca un om ce năzuieste neobosit mereu mai sus. În ultimele sale lucrări îl vedem ajuns pe culmea care este de o înălţime pe măsura naturii lui spirituale celei mai proprii. În cele mai multe dintre scrierile despre Nietzsche apărute până azi, evoluţia lui e prezentată ca şi cum în diferitele epoci ale carierei sale scriitoriceşti el ar fi avut nişte păreri mai mult sau mai puţin diferite. Eu am căutat să arăt că nu poate fi vorba nicidecum ca Nietzsche să-şi fi schimbat mereu părerile, ci numai de o mişcare mereu ascendentă, de evoluţia firească a unei personalităţi care, în momentul în care şi-a redactat primele scrieri, încă nu găsise forma de exprimare adecvată concepţiilor sale.

Scopul final al activităţii lui Nietzsche este conturarea tipului numit de el „supraom". Am considerat că una dintre sarcinile principale ale cărţii mele este să caracterizez acest tip. Imaginea mea despre supraom este exact contrarul acelei imagini caricaturale pe care a schiţat-o doamna Lou Andreas-Salomé în cartea despre Nietzsche [15] cea mai răspândită în momentul de faţă. Nu poţi să pui în lume nimic care să meargă atât de mult împotriva spiritului nietzschean, decât monstruozitatea mistică în care doamna Salomé a transformat ideea de supraom. Cartea mea arată că în ideile lui Nietzsche nu poate fi întâlnită nicăieri nici cea mai mică urmă de mistică. Nu m-am ocupat de infirmarea părerii exprimate de doamna Salomé, că ideile lui Nietzsche din Omenesc, prea omenesc sunt foarte mult influenţate de expunerile lui Paul Rée [16], autorul cărţilor *Observaţii psihologice* şi *Originea sentimentelor morale* etc. Un cap atât de mediocru cum este Paul Rée nu putea să facă nici o impresie de seamă asupra lui Nietzsche. Eu nici n-aş atinge aici aceste lucruri, dacă lucrarea doamnei Salomé n-ar fi contribuit într-o măsură atât de mare la răspândirea unor păreri de-a dreptul respingătoare despre Nietzsche. Fritz Koegel [17], editor al operelor lui Nietzsche, a făcut primirea cuvenită acestei scrieri de duzină, lipsite de orice obiectivitate, în revista „Magazin pentru literatură".

Nu pot încheia această scurtă prefaţă, fără a-i mulţumi din toată inima doamnei Förster-Nietzsche [18], sora lui Nietzsche, pentru multele dovezi de amabilitate pe care le-am primit din partea ei în perioada în care îmi redactam cartea. Orelor petrecute în Arhiva Nietzsche din Naumburg [19] le datorez dispoziţia sufletească din care s-au născut gândurile ce urmează.

Weimar, aprilie 1895

Rudolf Steiner

FRIEDRICH NIETZSCHE
UN LUPTĂTOR ÎMPOTRIVA EPOCII SALE

I. CARACTERUL

1

Friedrich Nietzsche se caracferizează el însuşi drept un scormonitor singuratic şi iubitor de enigme, drept o personalitate neconformă cu epoca sa. Cel ce umblă pe căi proprii, cum a făcut el, „nu întâlneşte pe nimeni [20]; asta îi aduce umblatul pe căi proprii. Nimeni nu vine să-l ajute; trebuie să se descurce singur cu tot ceea ce poate să-i iasă în întâmpinare sub formă de pericol, incident, răutate şi vreme rea", spune el în prefaţa la ediţia a doua a cărţii *Aurora*. Dar e incitant şi încântător să-l urmezi în singurătatea lui. Cuvintele pe care le-a rostit în legătură cu raportul său faţă de Schopenhauer [21] aş vrea să le spun şi eu, în legătură cu raportul meu faţă de Nietzsche: „Mă număr printre acei cititori ai lui Nietzsche care, după ce au citit prima pagină scrisă de el, ştiu cu siguranţă că vor citi toate celelalte pagini şi că vor asculta fiecare cuvânt pe care l-a spus... Încrederea mea în el a apărut imediat. Îl înţelegeam de parcă ar fi scris pentru mine, dacă e să mă exprim pe înţeles, dar într-un mod prostesc şi lipsit de modestie". Cineva poate vorbi aşa, şi să fie în acelaşi timp foarte departe de a se declara un „credincios" al concepţiei nietzscheene despre lume. În orice caz, nu mai departe decât a fost Nietzsche departe de a-şi dori asemenea „credincioşi". Căci doar pune în gura lui Zarathustra al său cuvintele:

„Spuneţi că voi credeţi în Zarathustra? [22] Dar ce importanţă are Zarathustra? Voi sunteţi credincioşii mei: dar ce importanţă au toţi credincioşii?

Încă nu vă căutaseţi pe voi înşivă şi deja m-aţi găsit pe mine. Aşa fac toţi credincioşii; de aceea are atât de puţină importanţă întreaga credinţă.

Iar acum eu vă poruncesc să mă pierdeţi pe mine şi să vă găsiţi *pe voi*; şi de-abia după ce mă veţi fi renegat cu toţii, am să mă întorc printre voi."

Nietzsche nu e un Mesia şi nici întemeietorul vreunei religii, de aceea el îşi poate dori, desigur, prieteni ai părerilor sale; dar el nu poate să vrea nişte mărturisitori ai învăţăturilor sale care se leapădă de propria lor sine, pentru a o găsi pe a lui.

În personalitatea lui Nietzsche există instincte cărora le repugnă întregi cercuri de reprezentări ale contemporanilor săi. El întoarce spatele cu o repulsie instinctivă celor mai importante idei culturale în mijlocul cărora s-a dezvoltat; şi anume, nu aşa cum respingi o afirmaţie în care ai descoperit o contradicţie logică, ci aşa cum întorci spatele unei culori care provoacă durere ochiului. Repulsia îşi are originea în sentimentul nemijlocit; reflecţia conştientă nici nu intră aici în considerare, în primă instanţă. Ceea ce alţi oameni simt când le trec prin cap gândurile: vină, remuşcare, păcat, viaţă de dincolo,

ideal, beatitudine, patrie îi creează lui Nietzsche o senzaţie neplăcută. Modul instinctiv de a respinge reprezentările amintite îl deosebeşte pe Nietzsche şi de aşa-numitele „spirite libere" ale epocii prezente. Acestea cunosc toate obiecţiile raţiunii împotriva „vechilor reprezentări iluzorii", dar cât de rar se găseşte unul care să poată spune despre sine însuşi: instinctele [23] mele nu mai sunt ataşate de ele! Tocmai instinctele sunt acelea care le joacă feste urâte spiritelor libere ale epocii prezente. Gândirea ia un caracter independent de ideile tradiţionale, dar instinctele nu se pot adapta acestui caracter schimbat al intelectului. Asemenea „spirite libere" pun o noţiune oarecare a ştiinţei moderne în locul unei reprezentări mai vechi; dar vorbesc despre ea în aşa fel încât ne dăm seama: intelectul merge pe o altă cale decât instinctele. Intelectul caută originea fenomenelor în *materie*, în *forţă*, în *legitatea naturii*; instinctele îi induc însă în eroare, făcându-i să aibă în faţa unor asemenea entităţi aceleaşi sentimente pe care alţii le au faţă de Dumnezeul lor personal.

Spirite de acest fel resping reproşul că l-ar nega pe Dumnezeu; dar n-o fac din cauză că prin concepţia lor despre lume sunt conduşi spre ceva care coincide cu o reprezentare oarecare despre Dumnezeu, ci pentru că au moştenit de la înaintaşii lor însuşirea de a avea în mod *instinctiv* un fior de groază la cuvântul „renegatori ai lui Dumnezeu". Marii naturalişti subliniază că ei nu alungă pentru totdeauna reprezentările: Dumnezeu, nemurire, ci vor doar să le dea o altă formă, în sensul ştiinţei moderne. Instinctele lor au rămas în urma intelectului lor.

Un mare număr de asemenea „spirite libere" susţin părerea că voinţa omului e neliberă. Ele spun: într-un anumit caz, omul trebuie să acţioneze aşa cum îl constrânge caracterul său şi împrejurările care acţionează asupra lui. Dar ia cercetaţi-i pe aceşti adversari ai concepţiei despre „voinţa liberă" şi veţi constata că instinctele acestor „spirite libere" îşi întorc faţa de la autorul unei fapte „rele" cu aceeaşi repulsie cu care o fac instinctele celorlalţi, care sunt de părere că „voinţa liberă" se poate dedica în mod arbitrar binelui sau răului.

Contradicţia dintre intelect şi instinct este caracteristica principală a „spiritelor moderne". Până şi în gânditorii cei mai liberi ai epocii prezente continuă să trăiască instinctele implantate de creştinismul dogmatic. Exact instinctele opuse acţionează în natura lui Nietzsche. El nu simte nevoia să reflecteze mai întâi la întrebarea dacă există motive care infirmă ipoteza că există un cârmuitor de natură personală al lumii. Instinctul lui e prea mândru pentru a se pleca în faţa unui asemenea cârmuitor; de aceea, el resinge o astfel de reprezentare. El vorbeşte prin Zarathustra al său: „Dar dacă eu vă voi dezvălui cu totul inima mea [24], prieteni: *dacă* ar exista zei, cum aş suporta să nu fiu zeu! *Prin urmare*, nu există zei". A se declara „vinovat" pe sine însuşi sau pe alţii din cauza unei fapte săvârşite – nimic din ceea ce trăieste în interiorul lui nu-l împinge la aşa ceva. Pentru a găsi inadmisibilă o asemenea declaraţie de „vinovăţie" nu are nevoie de nici o teorie despre voinţa „liberă" sau „neliberă".

Şi sentimentele de patriotism ale compatrioţilor săi germani sunt contrare instinctelor lui Nietzsche. El nu poate să-şi facă dependentă simţirea sau gândirea de cercurile de idei ale poporului în sânul căruia s-a născut şi a fost educat; şi nici de epoca în care trăieşte. „E ceva de oraş patriarhal [25] – spune el în cartea *Schopenhauer ca educator* – să te îndatorezi unor concepţii care la o depărtare de câteva sute de mile nu mai îndatorează. Orient şi Occident - acestea sunt nişte linii trase cu creta pe care cineva le desenează în faţa ochilor noştri pentru a duce de nas firea noastră fricoasă. Eu vreau să fac încercarea de a ajunge la libertate, îşi spune sufletul tânăr; şi să-l împiedice atunci faptul că, în mod întâmplător, două naţiuni se urăsc şi se războiesc, sau că între două continente există o

mare, sau că de jur împrejurul lui este predicată o religie care înainte cu câteva secole nu exista?" Sentimentele pe care germanii le aveau în timpul războiului din 1870 au avut un ecou atât de slab în sufletul lui, încât „în timp ce bubuiturile luptei [26] de la Worth treceau peste Europa" el stătea într-un colţişor al Alpilor, „foarte cufundat în el însuşi şi în enigme, deci, foarte îngrijorat şi în acelaşi timp fără griji", aşternându-şi pe hârtie gândurile despre vechii greci. Iar când, peste alte câteva săptămâni, s-a aflat el însuşi „sub zidurile oraşului Metz", „încă nu se eliberase de semnele de întrebare pe care le pusese în legătură cu viaţa şi arta grecilor". (Comp. „Încercarea unei autocritici", în ediţia a 2-a a cărţii sale *Naşterea tragediei*.) După ce războiul s-a terminat, el s-a alăturat atât de puţin entuziasmului manifestat de compatrioţii săi germani faţă de biruinţa purtată, încât deja în anul 1873, în scrierea despre David Straub, vorbeşte despre „urmările rele şi periculoase"[27] ale luptei încununate de victorie. El a arătat chiar că este o iluzie nebunească părerea că şi cultura germană ieşise învingătoare în această luptă şi el a numit periculoasă această iluzie, căci, dacă ea va deveni predominantă în sânul poporului german, există riscul ca victoria să fie transformată într-o înfrângere totală; în înfrângerea, ba chiar în extirparea spiritului german, în favoarea „reichului german".

Acesta e modul de a gândi al lui Nietzsche, într-o epocă în care întreaga Europă e plină de entuziasm naţional. Este modul de a gândi al unei personalităţi *neconforme cu epoca*, al unui *luptător împotriva epocii sale*. În afară de aspectele citate, ar mai putea fi aduse în discuţie şi multe alte lucruri care în viaţa de simţire şi reprezentare a lui Nietzsche sunt altfel decât la contemporanii săi.

2

Nietzsche nu este un „gânditor" în sensul obişnuit al cuvântului. Gândirea nu e suficientă pentru a da răspuns la întrebările, demne de a fi puse şi profunde, pe care el trebuie să le adreseze lumii şi vieţii. Când e vorba de aceste întrebări, trebuie eliberate toate forţele naturii umane; studierea bazată pe gândire, ea singură, nu este la înălţimea lor. Iar în temeiurile doar născocite, aduse în sprijinul unei păreri, Nietzsche nu are nici o încredere. „Există în mine o neîncredere faţă de dialectică, până şi faţă de temeiuri", îi scrie el la 2 decembrie 1887 lui Georg Brandes [28]. (Comp. lucrarea acestuia *Oameni şi opere*, p. 212.) Pentru cel ce îl întreabă care sunt temeiurile concepţiilor sale, el are gata pregătit răspunsul lui „Zarathustra": Întrebi de ce? Eu nu mă număr printre aceia pe care e voie să-i întrebi: De ce? Pentru el nu e decisiv faptul că o concepţie poate fi dovedită sau nu din punct de vedere logic, ci faptul că ea acţionează sau nu asupra tuturor forţelor personalităţii umane în aşa fel încât aceasta să aibă *valoare pentru viaţă*. El admite ca valabil un gând numai dacă îl găseşte capabil să contribuie la evoluţia vieţii. Dorinţa lui este aceea de a-l vedea pe om cât mai sănătos posibil, cât mai puternic, cât mai creator. Adevărul, frumosul, toate idealurile au valoare şi îl privesc pe om numai în măsura în care ele *stimulează viaţa*.

Întrebarea referitoare la *valoarea adevărului* apare în mai multe scrieri ale lui Nietzsche. Ea e pusă sub forma ei cea mai îndrăzneaţă în cartea *Dincolo de bine şi de rău*. „Voinţa de adevăr [29], care ne va mai ispiti la multe cutezanţe, acea vestită sete de adevăr despre care până acum toţi filosofii au vorbit cu mult respect: Ce întrebări ne pusese în faţă această voinţa de adevăr! Ce întrebări ciudate, rele, îndoielnice! Aceasta este deja o poveste lungă – şi totuşi se pare că de-abia a început. De ce ne mirăm atunci că, în cele din urmă, devenim, de asemenea, neîncrezători, ne pierdem răbdarea, ne învârtim nerăbdători? Că învăţăm să fim întrebaţi la rândul nostru de acest sfinx? Cine este, de fapt, cel care ne pune aici întrebări? Ce anume din noi vrea, de fapt, «să ajungă la adevăr»? În realitate, noi de mult ne-am oprit în faţa întrebării despre cauza acestei

voinţe – până când, în final, ne-am împotmolit de tot în faţa unei întrebări şi mai adânci. Am întrebat care este *valoarea acestei voinţe*. Să presupunem că vrem adevărul: *de ce nu, mai bine, neadevărul*?"

Este un gând de o îndrăzneală aproape de necrezut. De-abia când îi pui alături ceea ce un alt îndrăzneţ „scormonitor şi prieten al enigmelor" [30], Johann Gottlieb Fichte, a spus despre căutarea adevărului îţi dai seuna din ce adâncuri umane îşi scoate Nietzsche reprezentările. „Eu sunt chemat – spune Fichte – să depun mărturie pentru adevăr; viaţa mea şi destinul meu nu înseamnă nimic; dar efectele vieţii mele înseamnă infinit de mult. Eu sunt un preot al adevărului; sunt în slujba lui; m-am legat să fac şi să îndrăznesc şi să sufăr totul pentru el." (Fichte, prelegerile intitulate „Despre menirea eruditului", prelegerea a IV-a). Aceste cuvinte exprimă raportul în care se situează faţă de adevăr spiritele cele mai nobile ale culturii occidentale moderne. În faţa afirmaţiei de mai sus a lui Nietzsche, ele par superficiale. Împotriva lor se poate replica: Dar oare nu este posibil ca neadevărul să aibă nişte efecte mai valoroase pentru viaţă decât adevărul? Este exclus ca adevărul să dăuneze vieţii? Oare Fichte şi-a pus aceste întrebări? Şi le-au pus alţii, care au „depus mărturie pentru adevăr"?

Nietzsche însă pune aceste întrebări. Şi el crede că a scos-o la capăt cu ele numai în momentul în care nu tratează năzuinţa după adevăr doar ca pe o simplă activitate a intelectului, ci atunci când caută instinctele care dau naştere acestei căutări. Fiindcă s-ar putea prea bine ca aceste instincte să se folosească de adevăr doar ca mijloc de găsire a ceva situat mai sus decât adevărul. Nietzsche spune, după ce s-a „uitat destul de mult timp printre rândurile şi printre degetele filosofilor": „Cea mai mare parte a gândirii unui filosof este condusă în mod tainic de instinctele sale şi silită s-o ia pe anumite căi". Filosofii cred că ultimul resort al activităţii lor este căutarea adevărului. Ei cred aşa pentru că nu sunt în stare să vadă până în străfundul cel mai adânc al naturii umane. În realitate, năzuinţa după adevăr este condusă de *voinţa de putere*. Cu ajutorul adevărului sunt sporite puterea şi plenitudinea de viaţă a personalităţii. Gândirea conştientă a filosofului crede aşa: cunoaşterea adevărului este un ţel ultim; instinctul inconştient care mână gândirea tinde spre stimularea vieţii. Pentru acest instinct, „falsitatea unei judecăţi încă nu este o obiecţie împotriva judecăţii"; pentru el, nu intră în discuţie decât întrebarea: „În ce măsură este ea aptă să stimuleze viaţa, să menţină viaţă, să menţină specia, poate chiar să înnobileze specia". (*Dincolo de bine şi de rău*, § 4.)

„«Voinţă de adevăr», aşa numiţi voi, prea înţelepţii mei, ceea ce vă îmboldeşte şi vă face să ardeţi?

Voinţă de a face ca toate cele existente să poată fi gândite, aşa numesc *eu* voinţa voastră!

Voi vreţi să *faceţi* mai întâi ca toate câte există să poată fi gândite; fiindcă vă îndoiţi de faptul că ele sunt deja ceva ce poate fi gândit.

Dar toate trebuie să vi se supună şi să se modeleze după cum vă place! Aşa vrea voinţa voastră. Să devină netede şi supuse spiritului, drept oglindă şi contra-imagine a sa.

Aceasta e întreaga voastră voinţă, preaînţelepţilor, ca voinţă de putere. . ." (*Zarathustra*, partea a 2-a, „Despre învingerea de sine".)

Adevărul trebuie să supună spiritului lumea şi prin aceasta să slujească vieţii. El are valoare numai în calitate de condiţie a vieţii. – Dar nu se poate merge oare mai departe şi întreba: Ce valoare are viaţa însăşi? Nietzsche consideră că o asemenea întrebare este o

imposibilitate. Faptul că tot ceea ce e viu vrea să ducă o viaţă cât mai intensă, cât mai plină de conţinut, e luat de el ca realitate dată, asupra căreia nu cugetă mai departe. Instinctele de viaţă nu întreabă care e valoarea vieţii. Ele întreabă doar: Ce mijloace există pentru a spori puterea purtătorului lor. „În ultimă instanţă, judecăţile, judecăţile de valoare asupra vieţii [31], pro sau contra, nu pot fi niciodată adevărate; ele au doar valoare de simptome, ele intră în considerare doar ca simptome – în sine, asemenea judecăţi sunt nişte prostii. Trebuie să-ţi întinzi degetele după ele şi să faci încercarea de a sesiza uimitoarea *finesse* care ne spune că *valoarea vieţii nu poate fi estimată*. Nu poate fi estimată de un om viu, din cauză că el este parte implicată, ba chiar obiect al disputei, dar nu judecător; şi nici de un mort, dintr-un alt motiv. – Dacă un filosof vede o problemă în valoarea vieţii, acest lucru rămâne chiar o obiecţie ridicată împotriva lui, un semn de întrebare în ceea ce priveşte înţelepciunea lui, o neînţelepciune." (*Amurgul idolilor*, „Problema lui Socrate".) Problema valorii vieţii există numai pentru o personalitate insuficient dezvoltată, bolnavă. Cine este dezvoltat din toate punctele de vedere *trăieşte*, fără să întrebe ce valoare are viaţa lui.

Din cauză că are concepţiile descrise, Nietzsche nu acordă mare importanţă dovezilor logice aduse în sprijinul unei judecăţi. El nu se întreabă dacă judecata poate fi dovedită din punct de vedere logic, ci cât de bine se poate trăi sub influenţa ei. Nu trebuie satisfăcut doar intelectul, ci întreaga personalitate a omului. Cele mai bune gânduri sunt acelea care pun toate forţele naturii umane într-o miscare adecvată lor.

Numai gânduri de acest fel prezintă interes pentru Nietzsche. El nu este un filosof, ci un „culegător de miere al spiritului"[32] care caută în „stupii" cunoaşterii şi încearcă să aducă acasă ceea ce-i prieşte vieţii.

3

În personalitatea lui Nietzsche predomină acele instincte care fac din om o fiinţă poruncitoare, stăpânitoare. Lui îi place tot ceea ce vesteşte prezenţa puterii şi îi displace tot ceea ce trădează slăbiciune. Şi se simte fericit numai cât timp se află în nişte condiţii de viaţă care-i sporesc forţa. Iubeşte piedicile, obstacolele ce apar în calea activităţii sale, fiindcă învingându-le devine conştient de puterea lui. El caută drumurile cele mai anevoioase pe care poate să meargă un om. O trăsătură fundamentală a caracterului său este exprimată în maxima pe care a aşezat-o în faţa ediţiei a 2-a a cărţii Ştiinţa veselă, pe foaia de titlu:

> „Locuiesc în propria mea casă.
> N-am copiat nicicând nimica de la nimeni.
> Şi – am mai râs de-orice maestru,
> Care de sine însuşi niciodată nu a râs".

Nietzsche resimte orice formă de subordonare sub o putere străină drept slăbiciune. Iar despre ceea ce este o „putere străină" el gândeşte altfel decât mulţi dintre aceia care se numesc „spirite independente, libere". Nietzsche resimte drept slăbiciune faptul că omul se supune în gândirea şi faptele sale unor aşa-numite legi „veşnice, imuabile" ale raţiunii. Personalitatea dezvoltată sub toate aspectele nu aşteaptă de la nici o ştiinţă morală să-i dicteze legile şi regulile conform cărora trebuie să acţioneze, ci le aşteaptă numai de la imboldurile sinei proprii. Omul este slab deja în momentul în care *caută* legile şi regulile conform cărora trebuie să gândească şi să acţioneze. Cel puternic *determină* modul său de a gândi şi acţiona din propria sa fiinţă.

Nietzsche exprimă cel mai dur această concepţie în nişte fraze din cauza cărora unii oameni cu gândire îngustă l-au desemnat de-a dreptul un spirit periculos: „Când cruciaţii creştini au dat, în Orient, de acele ordine invincibile de asasini, de acele ordine ale spiritelor libere *par excellence*, ale căror membri aflaţi pe treptele cele mai de jos trăiau într-o supunere atât de mare cum n-a fost atinsă până azi de nici un ordin călugăresc, ei au primit, pe o cale oarecare, şi o trimitere la acel simbol şi acea deviză care le erau rezervate, drept secret al lor, numai membrilor cu grade supreme: «*Nimic nu e adevărat, totul e permis!*»... Ei bine, aceasta era *libertate* a spiritului, *prin aceasta* adevărului însuşi i se concediase credinţa"... (*Genealogia moralei*, tratatul al III-lea, § 24.) Că aceste fraze exprimă sentimentele unei naturi alese, ale unei naturi de suveran, care nu vrea să lase să i se pipernicească dreptul de a trăi liber, după *propriile* ei legi, prin nici un fel de luare în considerare a unor adevăruri veşnice şi a unor prescripţii morale –, aceasta n-o simt acei oameni care, prin natura lor, înclină spre supunere. O personalitate cum este aceea a lui Nietzsche nu-i suportă nici pe acei tirani care apar sub forma unor comandamente morale abstracte. *Eu* hotărăsc felul cum vreau să gândesc, cum vreau să acţionez, spune o asemenea natură.

Există unii oameni care îşi reclamă dreptul de a se numi „gânditori liberi" de la faptul că nu se supun, în gândirea şi faptele lor, unor legi date de alţi oameni, ci numai „legilor veşnice ale raţiunii", „noţiunilor ce nu pot fi încălcate ale datoriei" sau „voinţei lui Dumnezeu". Nietzsche nu-i priveşte pe asemenea oameni ca pe nişte personalităţi cu adevărat *puternice*. Fiindcă nici ele nu gândesc şi nu acţionează conform cu propria lor natură, ci conform cu *poruncile* unei autorităţi mai înalte. Indiferent că sclavul se supune voinţei arbitrare a stăpânului său, sau că omul religios dă ascultare adevărurilor revelate ale unui Dumnezeu sau că filosoful dă curs pretenţiilor raţiunii, aceasta nu schimbă cu nimic faptul că ei toţi sunt nişte oameni care *se supun*. Cine sau ce porunceşte aici nu are nici o importanţă; lucrul decisiv e faptul că *se porunceşte*, că omul nu-şi dă el însuşi direcţia faptelor sale, ci este de părere că există o putere care-i prescrie această direcţie.

Omul puternic, cu adevărat liber, nu vrea să *primească* adevărul – ci vrea să-l creeze; el nu vrea să aştepte să i se „permită" ceva, nu vrea să se supună. „Adevăraţii filosoii sunt oameni care *poruncesc* şi *dau legi*; ei spun: *aşa trebuie să fie!*, de-abia ei hotărăsc Încotro? şi În ce scop? al omului şi dispun aici de munca pregătitoare a tuturor lucrătorilor pe ogorul filosofiei, a tuturor celor ce au învins trecutul, ei îşi întind mâna creatoare ca să apuce viitorul şi tot ceea ce este şi a fost devine, mijlocul, unealta, ciocanul lor. «Cunoasterea» lor este *activitate creatoare*, activitatea lor creatoare este o emitere de legi, voinţa lor de adevăr este – *voinţă de putere*. – Există astăzi asemenea filosofi? Au existat deja asemenea filosofi? Nu *trebuie* să existe asemenea filosofi?" (*Dincolo de bine şi de rău*, § 211.)

4

Nietzsche vede un semn deosebit de slăbiciune umană în orice fel de credinţă într-un transcendent, într-o altă lume decât aceea în care omul trăieşte. Nu poţi face vieţii un rău mai mare, după părerea lui, decât să-ţi orânduieşti viaţa în lumea de aici având în vedere o altă viaţă, în lumea de dincolo. Omul nu se poate lăsa prins în plasa unei mai mari rătăciri decât aceea de a presupune că în spatele fenomenelor acestei lumi există nişte entităţi inaccesibile cunoaşterii umane, care sunt luate drept temeiul originar propriu-zis, drept factorul determinant pentru întreaga existenţă. Printr-o asemenea presupunere, omul îşi strică bucuria pe care ar trebui să i-o facă viaţa în această lume. Ea e degradată, la nivelul de aparenţă, de simplu reflex al unei realităţi inaccesibile. Lumea cunoscută nouă, singura lume reală pentru noi, e declarată un vis lipsit de consistenţă şi i se atribuie

realitate adevărată unei alte lumi, născocite, visate. Se declară că simţurile umane sunt amăgitoare şi că ele ne furnizează, în loc de realităţi, nişte imagini iluzorii.

O asemenea concepţie nu poate izvorî decât din slăbiciune. Fiindcă omului puternic, care-şi are bine înfipte rădăcinile în solul realităţii, care se bucură de viaţă, nici nu-i va da prin minte să născocească o altă realitate. El e ocupat cu această lume şi nu are nevoie de nici o altă lume. Dar cei suferinzi, cei bolnavi, care sunt nemulţumiţi cu această viaţă, se refugiază într-o lume de dincolo. Şi speră ca lumea de dincolo să le ofere ceea ce lumea de aici le-a refuzat. Omul puternic, sănătos, care posedă simţuri dezvoltate şi capabile să caute temeiurile acestei lumi în ea însăşi, nu are nevoie, pentru a-şi explica fenomenele în mijlocul cărora trăieşte, de nici un fel de temeiuri şi realităţi transcendentale. Omul slab, care percepe realitatea cu ochi şi urechi schilodite, are nevoie de nişte cauze aflate în spatele fenomenelor.

Credinţa în lumea de dincolo s-a născut din suferinţă şi dor bolnav. Toate presupunerile despre existenţa unor „lucruri în sine" s-au născut din incapacitatea de a pătrunde lumea reală.

Toţi cei care au un motiv de a nega viaţa *reală*, spun Da uneia *născocite*. Nietzsche vrea să fie *un om care spune Da* realităţii. Această lume vrea el s-o cerceteze în toate direcţiile, el vrea să sfredelească în străfundurile existenţei; şi nu vrea să ştie de o altă viaţă. *Pe el* nici chiar suferinţa nu-l poate face să spună Nu vieţii; fiindcă pentru el şi suferinţa este un mijloc de a cunoaşte. „Nu altfel decât face un călător [33], care-şi propune să se trezească la o anumită oră, şi apoi se lasă liniştit în voia somnului: tot aşa noi, filosofii, dacă ne îmbolnăvim, ne lăsăm pentru un timp, cu trup şi suflet, în voia bolii – aş putea spune că închidem ochii în faţa noastră înşine. Şi la fel cum călătorul ştie că ceva nu doarme, că ceva numără ceasurile şi îl va trezi, tot astfel şi noi ştim că momentul decisiv ne va găsi treji – că atunci ceva va sări afară şi va prinde *spiritul asupra faptei*, vreau să spun: asupra slăbiciunii sau a resemnării sau a înăspririi sau a întunecării, oricum s-or mai fi numind toate acele stări bolnave ale spiritului, care în zilele sănătoase au împotriva lor *mândria* spiritului. (Cuvântul *Stolz* din textul german are mai mult sensul de „demnitate, „conştienţa propriei valori", decât de „trufie" şi „aroganţă" – n. trad.) După o asemenea autocercetare, după o asemenea autoîncercare, înveţi să priveşti cu un ochi mai fin spre toate lucrurile asupra cărora s-a filosofat până acum..." (Cuvânt înainte la ediţia a 2-a a cărţii *Ştiinţa veselă*.)

5

Această atitudine prietenoasă faţă de viaţă şi realitate a lui Nietzsche se arată şi în concepţiile sale despre oameni şi relaţiile lor reciproce. Pe acest tărâm, Nietzsche este un individualist desăvârşit. Fiecare om este pentru el o lume în sine, un unicat. „Nici o întâmplare, oricât de bizară, n-ar putea să amestece o a doua oară în acelaşi fel pestriţele însuşiri oarecare, demne de mirare, care sunt reunite drept ceva «unitar» şi ne apare drept un om anume." (*Schopenhauer ca educator*, l). Totuşi, cei mai puţini oameni sunt înclinaţi să-şi dezvolte particularităţile o dată existente. Ei se tem de singurătatea în care sunt împinşi prin aceasta. E mai comod şi mai lipsit de primejdii să trăieşti la fel cu semenii tăi; atunci găseşti întotdeauna societate. Cine-şi organizează viaţa în felul lui propriu nu e înţeles de ceilalţi şi nu-şi găseşte camarazi. Pentru Nietzsche, singurătatea are un farmec deosebit. Lui îi place să caute aspectele ascunse ale propriei sale fiinţe interioare. El fuge de societatea oamenilor. Înlănţuirile sale de gânduri sunt de cele mai multe ori încercări de a sfredeli în căutarea unor comori care zac adânc ascunse în personalitatea lui. Dispreţuieşte lumina pe care i-o oferă alţii; nu vrea să respire aerul în

care trăieşte „ceea ce au oamenii comun", „regula om". El caută în mod instinctiv a sa „cetate a tainei", unde e mântuit de mulţime, de cei mulţi, de cei mai frecvenţi (*Dincolo de bine şi de rău*, § 26). În cartea *Ştiinţa veselă*, el se plânge de faptul că îi vine greu să-şi „mistuie" semenii [34]; iar în *Dincolo de bine şi de rău* (§ 282) mărturiseşte că de cele mai multe ori s-a ales cu tulburări digestive periculoase când s-a aşezat la mesele la care se consuma hrana „omenescului general". Oamenii nu trebuie să se apropie prea mult de Nietzsche, dacă e ca el să-i suporte!

6

Nietzsche declară valabil un gând, o judecată, sub acea formă în care instinctele de viaţă care lucrează liber îşi dau acordul. El nu admite să i se infirme de către nici o îndoială logică acele păreri pentru care viaţa se decide. Prin aceasta, gândirea lui ia un caracter sigur, liber. Ea nu e derutată prin rezerve de felul: oare o afirmaţie este adevărată şi din punct de vedere „obiectiv", oare ea nu depăşeşte limitele posibilităţilor de cunoaştere umane? etc. După ce Nietzsche şi-a dat seama că o judecată are valoare pentru viaţă, el nu mai întreabă dacă ea mai are, pe lângă aceasta, o importanţă şi valabilitate „obiectivă". Iar în ceea ce priveşte limitele cunoaşterii, nu-şi face nici un fel de griji. El e de părere că o gândire sănătoasă creează ceea ce stă în posibilităţile ei să creeze, şi nu se chinuie cu întrebarea: Ce *nu* pot?

Cine vrea să determine valoarea unei judecăţi în funcţie de gradul în care ea stimulează viaţa, nu poate stabili acest grad, bineînţeles, decât prin propriile sale impulsuri şi instincte de viaţă. Niciodată el nu poate voi să spună mai mult decât: Conform cu ceea ce-mi spun instinctele mele de viaţă, consider valoroasă această judecată anume. Şi Nietzsche nici nu vrea să spună vreodată altceva, când îşi exprimă o părere. Tocmai acest raport al său faţă de lumea gândurilor sale are un efect atât de binefăcător asupra cititorului care tinde spre libertate. El conferă scrierilor lui Nietzsche caracterul unei nobleţi modeste, nepretenţioase. Cât de respingătoare şi lipsită de modestie pare, alături de ele, afirmaţia altor gânditori, că persoana lor este organul prin care i se vestesc lumii nişte adevăruri veşnice, imuabile. Poţi găsi în lucrările lui Nietzsche fraze care exprimă o conştienţă de sine puternică, de exemplu: „Eu am dat omenirii cartea cea mai profundă pe care ea o posedă, *Zarathustra*; în curând i-o voi da pe cea mai independentă". (*Amurgul idolilor*, „Plimbările unui om neconform cu epoca sa", § 51.) Dar ce spune această frază ieşită din gura sa? Eu am îndrăznit să scriu o carte al cărei conţinut a fost scos din nişte adâncuri ale unei personalităţi mai mari decât se întâmplă de obicei în cazul unor cărţi similare; şi voi furniza o carte care e mai independentă de orice judecată străină decât alte lucrări filosofice; fiindcă eu voi spune în legătură cu lucrurile cele mai importante doar felul cum se raportează la ele instinctele mele personale. Aceasta e modestie nobilă. Bineînţeles, ea nu e pe gustul celor a căror umilinţă ipocrită spune: Eu nu sunt nimic, opera mea e totul; eu nu transpun în cărţile mele nimic din simţirea mea personală, ci exprim doar ceea ce raţiunea pură îmi porunceşte să exprim. Asemenea oameni vor să nege propria lor persoană, pentru a putea să afirme că spusele lor aparţin unui spirit superior. Nietzsche consideră că gânduruile sale sunt creaţiile persoanei sale, şi nimic mai mult.

7

Filosofii de specialitate pot să zâmbească în legătură cu Nietzsche ori să-şi susţină părerile referitoare la „pericolele" „concepţiei sale despre lume"[35]. Unele dintre aceste spirite, care nu sunt decât nişte manuale de logică personificate, nu pot, bineînţeles, să

laude creaţia lui Nietzsche, izvorâtă din impulsurile de viaţă cele mai puternice şi mai nemijlocite.

Nietzsche, cu îndrăzneţele salturi ale gândurilor sale, dă, în orice caz, peste nişte taine mai adânci ale naturii umane, decât atâţia gânditori logici, cu prudenta lor înaintare târâş. La ce e bună întreaga logică, dacă prinde în plasele ei noţionale numai un conţinut lipsit de valoare? Când ne sunt comunicate nişte gânduri valoroase, ne bucurăm de ele, chiar dacă nu sunt legate între ele prin fire logic. Binele vieţii nu depinde doar de logică, ci şi de activitatea creatoare de gânduri. Filosofia noastră oficială este în prezent suficient de sterilă şi ar putea să aibă foarte multă nevoie să fie revitalizată prin gândurile unui scriitor curajos, îndrăzneţ, cum e Nietzsche. Forţa de dezvoltare a acestei filosofii s-a paralizat sub influenţa pe care gândirea kantiană a exercitat-o asupra ei. Din cauza influeniei kantiene, ea şi-a pierdut întreaga spontaneitate şi genuitate, întregul curaj. Kant a preluat de la filosofia oficială a epocii sale noţiunea de adevăruri care provin din „raţiunea pură" şi a căutat să arate că printr-un asemenea adevăr nu putem şti nimic despre lucrurile aflate în afara experienţei noastre, adică despre „lucrurile în sine". De un secol încoace s-a cheltuit o agerime a mintii necuprins de mare pentru a se răspândi în toate direcţiile acest gând al lui Kant. În orice caz, rezultatele la care ajunge această agerime a minţii sunt adesea precare şi banale. Dacă cineva ar traduce banalităţile cuprinse în multe dintre cărţile de filosofie ale epocii prezente, transpunând formulele consacrate într-un limbaj sănătos, atunci un asemenea conţinut ar arăta destul de sărăcăcios în faţa câte unui aforism scurt al lui Nietzsche. Acesta a avut un anumit drept să rostească, referindu-se la filosofia epocii prezente, fraza mândră: „Ambiţia mea este [36] de a spune în zece propoziţii ceea ce oricare alt om spune într-o carte întreagă – ceea ce oricare alt om *nu* spune într-o carte întreagă..."

8

După cum, atunci când îşi exprimă propriile păreri, Nietzsche nu vrea să prezinte nimic altceva decât o creaţie a instinctelor şi pornirilor sale personale, nici părerile altora nu sunt pentru el altceva decât nişte simptome din care el trage concluzii cu privire la instinctele care lucrează în diferiţi oameni individuali sau în întregi popoare, rase etc. El nu-şi face deloc de lucru cu discutarea sau infirmarea unor păreri străine. Dar caută instinctele care se exprimă în aceste păreri. El se străduieşte să recunoască din părerile exprimate caracterele personalităţilor sau popoarelor respective. Pe el îl interesează dacă o părere indică faptul că acolo acţionează instinctele sănătăţii, vitejiei, nobleţei sufleteşti, ale bucuriei de a trăi sau dacă ea izvorăste din niste instincte nesănătoase, de sclav, obosite, duşmănoase vieţii; el vrea să ştie în ce fel îşi dezvoltă oamenii adevărurile conform cu instinctele lor şi cum îşi stimulează cu ajutorul acestora ţelurile de viaţă. El vrea să afle cauzele naturale ale părerilor umane.

În orice caz, căutările lui Nietzsche nu sunt deloc pe gustul acelor idealişti care-i recunosc adevărului o valoare independentă, care vor să-i dea o „origine pură, superioară" celei a instinctelor. El declară că părerile umane sunt rezultatul activităţii unor forţe naturale, la fel cum naturalistul explică organizarea ochiului prin conlucrarea unor cauze naturale. Nietzsche admite la fel de puţin o explicaţie a evoluţiei spirituale a omenirii pe baza unor scopuri sau idelauri morale deosebite, a unei ordini morale a lumii, pe cât de puţin admite naturalistul epocii prezente explicaţia potrivit căreia natura ar fi construit ochiul într-un anumit mod pentru că avea scopul de a crea pentru organism un organ al văzului. În orice ideal, Nietzsche nu vede decât expresia unui instinct care-şi caută satisfacerea pe o anumită cale, la fel cum naturalistul modern vede în organizarea unui organ într-un mod adecvat scopului rezultatul unor legi plăsmuitoare organice. Dacă

mai există în prezent naturalişti şi filosofi care resping orice idee conform căreia natura creează în vederea unor scopuri, dar în faţa idealsmului moral se opresc şi văd în evoluţia istorică realizarea unei voinţe divine, a unei ordini ideale a lucrurilor, aceasta este o jumătate de măsură în ceea ce priveşte instinctele. Unor asemenea persoane le lipseşte organul prin care să aprecieze în mod just procesele spirituale, în timp ce la observarea proceselor din natură dovedesc că-l au. Dacă un om crede că tinde spre un ideal care nu izvorăşte din realitate, el crede aşa ceva numai pentru că nu cunoaşte instinctul din care ia naştere acel ideal.

Nietzsche este antiidealist în sensul în care naturalistul modern este adversarul presupunerii că există scopuri pe care natura trebuie să le înfăptuiască. El vorbeşte la fel de puţin de nişte scopuri morale, pe cât vorbeşte naturalistul de nişte scopuri ale naturii. Nietzsche nu consideră că e mai înţelept să spui: Omul trebuie să înfăptuiască un ideal moral, decât să declari: Taurul are coarne ca să poată împunge. El consideră că atât o afirmaţie, cât şi cealaltă, sunt produsele unui mod de a explica lumea care vorbeşte de o „providenţă divină", de o „atotputernicie înţeleaptă",în loc să vorbească de procese naturale.

Acest mod de a explica lumea este o piedică în calea oricărei gândiri sănătoase; el creează o ceaţă ideală, imaginară, care împiedică văzul natural, orientat spre observarea realităţii, să înţeleagă fenomenele lumii; în cele din urmă, el toceşte cu totul orice simţ al realităţii.

9

Când Nietzsche se angajează într-o luptă spirituală, el nu vrea să infirme nişte păreri străine ca atare, ci o face din cauză că aceste păreri indică prezenţa unor instincte dăunătoare, pe care vrea să le combată. El are aici o intenţie asemănătoare aceleia pe care o are un om care combate o influenţă dăunătoare din sânul naturii sau nimiceşte o fiinţă naturală periculoasă. El nu clădeşte pe forţa de „convingere" a adevărului, ci pe faptul că-şi va învinge adversarul, dacă acesta are instinctele nesănătoase, dăunătoare, pe când el are instinctele sănătoase, prielnice vieţii. El nu caută nici o altă justificare a unei asemenea lupte, când instinctele sale simt că cele ale adversarului sunt dăunătoare. El nu crede că trebuie să lupte în calitate de reprezentant al unei idei oarecare, ci luptă pentru că instinctele sale îl îndeamnă s-o facă. Ce-i drept, în cazul nici unei lupte spirituale nu e altfel, dar de obicei combatanţii sunt tot atât de puţin conştienţi de resorturile reale, pe cât sunt de puţin conştienţi filosofii de „voinţa de putere" existentă în ei sau adepţii concepţiei despre ordinea morală a lumii de cauzele naturale ale idealurilor lor. Ei cred că luptă exclusiv o concepţie împotriva unei alte concepţii, şi îşi ascund adevăratele motive sub nişte mantii noţionale. Ei nu pomenesc nici de instinctele adversarului, care le sunt antipatice, ba acestea nici nu intră în conştienţa lor. Pe scurt, forţele care se îndreaptă cu duşmănie una împotriva celeilalte nu apar deloc la lumina zilei. Nietzsche le spune pe nume, fără nici o reticenţă, instinctelor adversarului, care-i sunt antipatice, dar le spune pe nume şi instinctelor puse de el în mişcare împotriva acestora. Cine vrea să numească o asemenea atitudine cinism, nu are decât s-o facă. Dar să nu uite că în întreaga activitate umană n-a existat altceva decât un asemenea cinism, şi că toate plăsmuirile idealiste vane sunt ţesute de acest cinism.

FRIEDRICH NIETZSCHE
UN LUPTĂTOR ÎMPOTRIVA EPOCII SALE

II. SUPRAOMUL

10

Întreaga străduinţă a omului constă, ca la orice fiinţă vie, în voinţa de a satisface în cel mai bun mod posibil nişte porniri şi instincte sădite de natură. Dacă oamenii năzuiesc spre virtute, dreptate, cunoaştere şi artă, aceasta se întâmplă din cauză că virtutea, dreptatea etc. sunt nişte mijloace prin care instinctele umane se pot dezvolta aşa cum o cere natura lor. Fără aceste mijloace, instinctele s-ar pipernici şi ar pieri. Omul are încă această particularitate, că *uită* legătura dintre condiţiile sale de viaţă şi instinctele sale naturale şi priveşte acele mijloace de a ajunge la o viaţă conformă cu natura, viguroasă, drept ceva care are o valoare necondiţionată, *în sine*: virtutea, dreptatea, cunoaşterea etc. trebuie să fie căutate pentru ele însele. Ele nu au valoare prin faptul că slujesc vieţii, ci mai degrabă viaţa dobândeşte valoare de-abia prin faptul că tinde spre acele bunuri ideale. Omul nu există – se spune – pentru a trăi după măsura instinctelor sale, ca animalul; el trebuie să-şi înnobileze instinctele, prin faptul că le pune în slujba unor scopuri superioare. În acest fel, omul ajunge să se închine la ceva creat de el însuşi, pentru a-şi satisface pornirile, drept idealuri care de-abia ele conferă vieţii sale adevărata sfinţenie. El cere *supunere* în faţa idealurilor, cărora le atribuie o valoare mai înaltă decât lui însuşi. El se desprinde de solul matern al realităţii şi vrea să dea existenţei sale un sens şi un scop mai înalt. Născoceşte o origine nenaturală pentru idealurile sale. Le numeşte „voinţa lui Dumnezeu", „porunci morale veşnice". Vrea „adevărul de dragul adevărului", „virtutea de dragul virtuţii". Se consideră un om bun de-abia când a reuşit, chipurile, să-şi învingă setea de sine, adică instinctele sale naturale, şi să urmărească în mod *altruist* un scop ideal. Pentru un asemenea idealist este lipsit de nobleţe sau „rău" *acel* om care n-a ajuns până la o atare biruire de sine.

Numai că toate idealurile izvorăsc din instincte naturale. Şi ceea ce creştinul priveşte drept virtute revelată de Dumnezeu a fost născocit iniţial tot de oameni, pentru a satisface nişte instincte oarecare. Originea naturală a fost uitată şi a fost inventată cea divină. Cam la fel este şi cu ceea ce ne pun în faţă filosofii şi moraliştii.

Dacă oamenii ar avea numai instincte sănătoase şi şi-ar determina idealurile conform cu acestea, eroarea teoretică referitoare la originea acestor idealuri nu ar dăuna cu nimic. Ce-i drept, idealiştii ar avea nişte concepţii eronate în legătură cu originea scopurilor lor, dar aceste scopuri înseşi ar fi sănătoase şi viaţa ar prospera. Dar există instincte nesănătoase, care nu doresc fortificarea, stimularea vieţii, ci slăbirea şi pipernicirea ei. Ele pun stăpânire pe eroarea teoretică şi o transformă în scop al vieţii practice. *Ele* sunt acelea care îl induc pe om în eroare, făcându-l să spună: Un om desăvârşit nu este acela care vrea să-şi slujească sieşi, vieţii sale, ci acela care se dăruieşte înfăptuirii unui ideal. Sub influenţa acestor instincte, omul nu se limitează la a inventa în mod greşit pentru scopurile sale o origine nenaturală sau supranaturală, ci el îşi făureşte cu adevărat sau preia de la alţii idealuri care nu slujesc nevoilor vieţii. El nu se mai străduieşte să scoată la lumina zilei forţele care zac în personalitatea sa, ci trăieşte conform cu un model impus naturii sale în mod forţat. Că el preia acest ţel de la o religie, sau că şi-l fixează el însuşi, pe baza anumitor premise, care nu zac în natura lui, acest lucru nu are nici o

importanţă. Filosoful care are în vedere un scop general al omenirii şi îşi derivă din acesta idealurile morale, pune cătuşe naturii umane exact la fel ca întemeietorul unei religii, care le spune oamenilor: Acesta e scopul pe care vi l-a dat Dumnezeu; pe acesta trebuie să-l urmaţi. Este, de asemenea, indiferent că un om îşi propune să devină o imagine a lui Dumnezeu sau că el născoceşte un ideal al „omului desăvârşit" şi caută să devină mai asemănător cu acesta. Real este doar fiecare om *individual*, şi pornirile şi instinctele acestui om individual. Numai dacă îşi îndreaptă atenţia spre nevoile propriei sale persoane poate afla omul ce prieşte vieţii sale. Omul individual nu devine „desăvârşit" dacă se neagă pe sine şi devine asemănător unui model, ci numai dacă realizează ceea ce, în el, tinde să fie realizat. Activitatea umană nu dobândeşte un sens de-abia când ajunge să slujească unui scop impersonal, exterior; ea îşi are sensul în sine însăşi.

Ce-i drept, antiidealistul va vedea şi în îndepărtarea nesănătoasă a omului de instinctele sale cele mai proprii tot o manifestare instinctuală. El ştie că omul poate înfăptui până şi ceea ce este contrar instinctelor sale tot numai din instinct. Totuşi, el va combate ceea ce este contrar instinctelor, la fel cum medicul combate o boală, deşi ştie că ea a luat naştere în mod natural, din anumite cauze. Aşadar, nu i se poate obiecta antiidealistului: Tu afirmi că toate lucrurile spre care omul năzuieşte, deci şi toate idealurile, au luat naştere pe o cale naturală; şi totuşi, tu combaţi idealismul. Idealurile iau naştere, bineînţeles, pe o cale la fel de naturală ca şi bolile; dar omul sănătos combate idealismul aşa cum combate o boală. Idealistul însă priveşte idealurile ca pe ceva care trebuie îngrijit şi cultivat.

După Nietzsche, credinţa că omul devine desăvârşit de-abia când slujeşte unor scopuri „superioare" este ceva care trebuie *depăşit*. Omul trebuie să reflecteze asupra lui însuşi şi să-şi dea seama că el a creat idealurile numai pentru a-şi sluji lui însuşi. A trăi conform cu natura este mai sănătos decât a alerga după nişte idealuri care, după cum se pretinde, nu izvorăsc din realitate. Pe omul care nu slujeşte unor scopuri impersonale, ci caută scopul şi sensul existenţei sale în el însuşi, care-şi însuşeşte virtuţi ce slujesc desăvârşirii forţei sale, înfloririi forţei sale – pe acesta Nietzsche îl situează mai sus decât pe idealistul altruist.

Acesta e lucrul pe care-l vesteşte, prin al său *Zarathustra*. Individul suveran, care ştie că nu poate trăi decât din propria sa natură, şi care vede ţelul său într-o formă a vieţii modelată pe măsura fiinţei sale, este pentru Nietzsche supraomul, în opoziţie cu omul care crede că viaţa i-a fost dăruită pentru a sluji unui scop aflat în afara lui însuşi.

Zarathustra ne învaţă ce este *supraomul*, adică omul care ştie să trăiască în mod natural, firesc. El îi învaţă pe oameni să-şi privească virtuţile ca pe nişte creaţii ale lor; şi le spune să-i dispreţuiască pe aceia care îşi preţuiesc virtuţile mai mult decât pe ei înşişi.

Zarathustra s-a dus în singurătate, pentru a se elibera de umilinţa cu care oamenii se pleacă în faţa virtuţilor lor. Şi se întoarce printre oameni de-abia când a învăţat să dispreţuiască *acele* virtuţi care încătuşează viaţa şi nu vor să slujească vieţii. Acum el se mişcă uşor ca un dansator, fiindcă ascultă numai de sine şi de voinţa sa şi nu ia seama la liniile pe care i le trasează virtuţile. Pe spatele său nu mai apasă greu credinţa că e nedrept să asculţi doar de tine însuţi. Acum Zarathustra nu mai doarme ca să viseze despre idealuri; el este un om treaz, care se raportează la realitate în mod liber. Omul care s-a pierdut pe sine şi zace cu fruntea în pulbere în faţa propriilor sale creaţii este pentru Nietzsche un râu murdar. Iar supraomul este pentru el o mare care primeşte în ea acest râu, fără a se murdări ea însăşi. Fiindcă supraomul s-a găsit pe sine; el se recunoaşte *pe*

sine drept stăpânul şi creatorul virtuţilor sale. Zarathustra a avut marea trăire că a ajuns să-i fie scârbă de orice virtute care este pusă *deasupra* omului.

„Care este trăirea cea mai mare [37] pe care o puteţi avea? E ceasul marelui dispreţ. Ceasul în care fericirea voastră devine pentru voi ceva scârbos, şi la fel raţiunea voastră şi virtutea voastră."

11

Înţelepciunea lui Zarathustra nu e în consens cu „eruditii moderni". Aceştia ar vrea să-i facă pe toţi oamenii la fel. Dacă toţi ar năzui spre *acelaşi* ţel, spun ei, pe Pământ ar domni mulţumirea şi fericirea. Omul ar trebui, spun ei mai departe, să-şi reţină dorinţele personale speciale şi să slujească numai omenirii generale, fericirii comune. Şi atunci pe Pământ vor domni pacea şi liniştea. Dacă fiecare va avea aceleaşi dorinţe ca ceilalţi, nici unul nu va mai tulbura cercurile de viaţă ale celuilalt. Omul individual nu trebuie să aibă în vedere propria sa persoană şi ţelurile sale individuale, ci toţi trebuie să trăiască după şablonul o dată stabilit. Trebuie să dispară orice viaţă individuală, separată, şi toţi trebuie să devină mădulare ale ordinii comune a lumii.

„Nici un păstor şi *o turmă*! [38] Fiecare vrea acelaşi lucru ca ceilalţi, fiecare e la fel cu ceilalţi, cine simte altfel, se duce de bunăvoie la ospiciu."

„Odinioară lumea întreagă era nebună – spun cei mai rafinaţi şi clipesc din ochi."

„Suntem deştepţi şi ştim tot ce s-a întâmplat: aşa nu mai terminăm cu batjocoritul. Încă ne mai ciondănim, dar ne împăcăm în curând, căci altfel ne stricăm stomacul."

Zarathustra a fost prea mult timp pustnic, ca să urmeze o asemenea înţelepciune. El a auzit sunetele, unice în felul lor, care se fac auzite din interiorul personalităţii, când omul stă la o parte de gălăgia din piaţă, unde fiecare nu face decât să repete cuvintele celuilalt. Şi el ar vrea să strige în urechile oamenilor: ascultaţi glasurile care răsună numai în fiecare din voi. Fiindcă numai ele sunt conforme cu natura, numai ele îi spun fiecăruia de ce e în stare. Este un duşman al vieţii acela care lasă ca aceste glasuri să se stingă neauzite şi ascultă strigătele comune ale oamenilor. Celor care susţin egalitatea tuturor oamenilor, Zarathustra nu vrea să le vorbească. Ei nu pot decât să-l înteleagă greşit. Fiindcă ar crede că supraomul lui este acea imagine-model ideală căreia toţi trebuie să-i semene cândva. Dar Zarathustra nu vrea să le facă oamenilor nici un fel de prescripţii despre cum trebuie ei să fie; el nu vrea decât să-i atragă fiecăruia atenţia asupra propriei lui persoane şi să-i spună: Lasă-te în voia ta, urmează-ţi numai ţie însuţi, aşază-te *deasupra* virtuţii, înţelepciunii şi cunoaşterii. Unor asemenea oameni, care se caută *pe ei înşişi*, le vorbeşte Zarathustra; cuvintele sale nu se adresează unei gloate care caută un ţel comun, ci unor camarazi, care, ca el, merg pe un drum propriu. Numai ei îl înţeleg, fiindcă ştiu că el nu vrea să spună: Priviţi, acesta este supraomul, deveniţi asemeni lui, ci: Iată, eu m-am căutat *pe mine*; aşa sunt cum e învăiătura pe care v-o dau; mergeţi şi căutaţi-vă pe voi, aşa cum am făcut eu, şi atunci veţi avea supraomul.

„Pustnicilor le voi cânta [39] cântecul meu, şi pustnicilor în doi; iar celui care mai are urechi pentru lucruri nemaiauzite, îi voi îngreuia inima cu fericirea mea!"

12

Pe Zarathustra îl însoţesc două animale: şarpele, cel mai inteligent animal, şi vulturul, cel mai mândru dintre animale. Ele sunt simbolurile instinctelor sale. Zarathustra preţuieşte

inteligenţa, căci ea îl ajută pe om să găsească drumurile încurcate şi împletite între ele ale realităţii; ea îl ajută să ştie de ce are nevoie în viaţă. Şi Zarathustra iubeşte şi mândria, căci mândria dă naştere respectului de sine al omului, prin care acesta ajunge să se considere pe sine însuşi sensul şi scopul existenţei sale. Omul mândru nu pune mai presus de sine înţelepciunea sa, virtutea sa. Mândria îl fereşte pe om de pericolul de a se uita pe sine însuşi, pentru nişte ţeluri „mai înalte, mai sfinte". Decât să piardă mândria, Zarathustra ar prefera să piardă inteligenţa.

Fiindcă inteligenţa care nu e însoţită de mândrie nu se priveşte pe sine drept operă umană. Cel căruia îi lipseşte mândria şi respectul de sine crede că inteligenţa i-a fost dăruită din cer. Un asemenea om spune: Omul e un prost şi el posedă numai atâta inteligenţă câtă vrea cerul să-i dăruiască.

„Chiar dacă inteligenţa m-ar părăsi cândva [40] – ah, ei îi place să zboare departe! –, fie ca mândria mea să zboare atunci împreună cu prostia mea!"

13

Trei sunt transformările prin care omul trebuie să treacă până se găseşte pe sine. Pe acestea ni le arată Zarathustra. La început, spiritul e plin de veneraţie. El numeşte virtute ceea ce apasă asupra lui. El se înjoseşte pe sine, pentru a-şi înălţa virtutea. El spune: Întreaga înţelepciune este la Dumnezeu, iar eu trebuie să umblu pe căile lui Dumnezeu. Dumnezeu îmi impune sarcinile cele mai grele, ca să verifice forţa mea, dacă e destul de tare şi destul de stăruitoare. Numai cel răbdător e puternic. Eu vreau să mă supun, spune spiritul aflat pe această treaptă, şi vreau să aduc la mdeplinire poruncile date de Spiritul Lumilor, fără să întreb care e sensul acestor porunci. Spiritul simte apăsarea pe care o putere mai înaltă o exercită asupra lui. Spiritul nu umblă pe căile *sale*, ci pe căile celui căruia îi slujeşte. Vine vremea când spiritul îşi dă seama că nu-i vorbeşte nici un Dumnezeu. Atunci, el vrea să fie liber şi stăpân în propria sa lume. Caută un fir călăuzitor pentru destinele sale. El nu mai întreabă Spiritul Lumilor cum să-şi organizeze viaţa. Dar caută o lege sigură, un sfânt „tu trebuie". Caută un etalon cu care să măsoare valoarea lucrurilor; caută un semn prin care să facă distincţie între bine şi rău. Trebuie să existe o regulă pentru viaţa mea, care nu depinde de mine, de voinţa mea, aşa vorbeşte spiritul aflat pe această treaptă. Eu vreau să mă supun acestei reguli. Sunt liber numai pentru a mă supune unei asemenea reguli.

Dar spiritul depăşeşte şi această treaptă. El devine asemeni copilului, care, jucându-se, nu întreabă: Cum *trebuie* să fac asta şi asta, ci dă curs numai voinţei sale [41], se supune numai lui însuşi. „Trei transformări v-am numit, trei transformări ale spiritului, cum spiritul devine cămilă, iar cămila leu, iar leul, în cele din urmă, devine copil. – Aşa a grăit Zarathustra."

14

Ce vor înţelepţii care pun virtutea mai presus de om? întreabă Zarathustra. Ei spun: Nu poate avea pacea sufletului decât acela care şi-a făcut datoria, acela care s-a supus sfântului „tu trebuie". Omul trebuie să fie virtuos, pentru ca, după ce şi-a făcut datoria, să poată visa despre idealuri îndeplinite şi să nu aibă mustrări de conştiinţă. Un om cu mustrări de conştiinţă, spun virtuoşii, seamănă cu un om adormit căruia nişte vise rele îi tulbură liniştea somnului.

Puţini ştiu aceasta [42], dar „trebuie să ai toate virtuţile ca să poţi dormi bine. Oare voi depupe mărturie falsă? Ori voi preacurvi?"

„Mă voi lăsa în voia poftei, după slujnica aproapelui meu? Toate acestea s-ar împăca rău cu un somn liniştit..."

„Pace cu Dumnezeu şi cu vecinul, aşa vrea somnul liniştit. Şi pace, de asemenea, cu diavolul vecinului! Căci altfel va umbla noaptea prin casa ta."

Virtuosul nu face ceea ce-i cere instinctul său, ci ceea ce dă pace sufletului. El trăieşte pentru a putea visa în pace despre viaţă. Lui îi pare şi mai bine când nici un vis nu-i tulbură somnul pe care-l numeşte pace sufletească. Adică: virtuosului îi place cel mai mult dacă primeşte de undeva regulile pentru faptele sale şi dacă, în rest, îşi poate savura liniştea. „Înţelepciunea sa înseamnă: a veghea pentru a dormi liniştit. Şi, adevărat, dacă viaţa nu ar avea nici un sens, şi dacă aş fi nevoit să aleg un nonsens, apoi şi pentru mine acesta ar fi nonsensul cel mai vrednic de a fi ales", spune Zarathustra.

Şi pentru Zarathustra a fost o vreme când el credea că lumea a fost creată de un spirit care locuieşte în afara lumii, de un zeu. De un zeu nemulţumit, suferind, gândea Zarathustra. Pentru a-şi procura o satisfacţie, pentru a scăpa de suferinţa sa, Dumnezeu a creat lumea, gândea odinioară Zarathustra. Dar el a învăţat să înţeleagă că aceasta era o imagine nebunească, pe care el însuşi şi-o crease. „Ah, fraţi ai mei, acest Dumnezeu [43] pe care-l creasem era operă umană şi nebunie umană, la fel ca toţi zeii!" Zarathustra a învăţat să-şi folosească simţurile şi să privească lumea. Şi el a ajuns să fie mulţumit de lume; gândurile sale nu mai alunecau spre lumea de dincolo. Odinioară fusese orb şi nu fusese în stare să vadă lumea, de aceea îşi căutase mântuirea în afara lumii. Dar Zarathustra a învăţat *să vadă* şi să ştie că lumea îşi are sensul în ea însăşi.

„Eul meu m-a învăţat o mândrie nouă [44], pe aceasta le-o dau oamenilor prin învăţătura mea: să nu-şi mai îngroape capul în nisipul lucrurilor cereşti, ci să-l poarte sus, liber, un cap pământesc, care creează sensul Pământului."

15

Idealiştii l-au despărţit pe om în trup şi suflet, întreaga existenţă au despărţit-o în idee şi realitate. Şi au făcut din suflet, din spirit, din idee ceva deosebit de valoros, pentru a putea dispreţui cu atât mai mult realitatea, trupul. Zarathustra însă spune: Există numai *o singură* realitate, un singur trup, iar sufletul nu e decât o anexă a trupului, iar ideea o anexă a realităţii. Trupul şi sufletul omului sunt *o singură unitate*; corpul şi spiritul răsar dintr-*o singură* rădăcină. Spiritul există numai pentru că există un corp care are forţele necesare pentru a dezvolta în contact cu sine spiritul. La fel cum planta dezvoltă în ea floarea, trupul dezvoltă în el spiritul.

„În spatele gândurilor şi sentimentelor tale [45], fratele meu, se află un stăpân puternic, un înţelept necunoscut – el se numeşte Sine. El locuieşte în trupul tău, el este trupul tău."

Cine are simţul realităţii caută spiritul, caută sufletul în şi la lucrurile lumii reale, el caută raţiunea în lucrurile lumii reale; numai cine consideră că realitatea e lipsită de spirit, „pur naturală", „brută", dă spiritului, sufletului, o existenţă separată. El consideră că realitatea e o simplă locuinţă a spiritului. Dar unui asemenea om îi lipseşte şi simţul prin care să perceapă spiritul însuşi. Numai din cauză că nu vede spiritul în realitate îl caută altundeva.

„Este mai multă raţiune [46] în trupul tău decât în cea mai bună înţelepciune a ta..."

„Trupul este o mare raţiune, o pluralitate cu un singur sens, un război şi o pace, o turmă şi un păstor."

„O unealtă a trupului tău este şi mica ta raţiune, frate al meu, pe care tu o numeşti «spirit», o mică unealtă şi jucărie a raţiunii tale celei mari."

E un prost acela care rupe floarea de pe plantă şi crede că floarea ruptă se va mai dezvolta devenind fruct. E un prost şi acela care desparte spiritul de natură şi crede că un asemenea spirit despărţit de natură ar mai putea să creeze.

Oameni cu instincte bolnave au făcut separaţia dintre spirit şi corp. Doar un instinct bolnav poate să spună: Împărăţia mea nu e din această lume [47]. Împărăţia unui instinct sănătos este *numai această lume*.

16

Ce fel de idealuri au creat aceşti dispreţuitori ai realităţii! Ia să le vedem, idealurile asceţilor, care spun: Întoarceţi-vă privirile de la lumea de aici şi îndreptaţi-le spre lumea de dincolo! Ce înseamnă idealuri ascetice? Cu această întrebare, şi cu presupunerile prin care dă răspunsul, Nietzsche ne-a lăsat să privim cel mai adânc în inima lui nemulţumită de cultura occidentală modernă. (*Genealogia moralei*, secţiunea a 3-a.)

Dacă *un artist* cum a fost, de exemplu, Richard Wagner, devine în ultima perioadă a creaţiei sale un adept al idealului ascetic, acest lucru nu înseamnă prea mult. De-a lungul întregii sale vieţi, artistul stă deasupra creaţiilor *sale*. „Un Homer n-ar fi creat niciodată un Ahile, un Goethe n-ar fi creat niciodată un Faust, dacă Homer ar fi fost un Ahile, dacă Goethe ar fi fost un Faust." (*Genealogia moralei*, secţiunea a 3-a, § 4). Dacă un asemenea artist ia o dată în serios propria sa existenţă, dacă el vrea să se transpună în realitate pe sine însuşi şi concepţiile lui personale, nu e de mirare că ia naştere ceva foarte nereal. Richard Wagner şi-a schimbat cu totul atitudinea faţă de arta sa, din momentul în care a cunoscut filosofia lui Schopenhauer. Înainte, el considera că muzica e doar un mijloc de expresie [48] care are nevoie de ceva pe care să-l exprime, drama. În lucrarea *Opera şi drama*, scrisă în 1851, el spune răspicat că cea mai mare eroare în prada căreia ne putem lăsa în ceea ce priveşte opera este „faptul că un mijloc de exprimare (muzica) e transformat în scop, iar scopul exprimării (drama) e transformat în mijloc de exprimare".

El s-a declarat adeptul unei alte concepţii după ce a cunoscut teoria lui Schopenhauer despre muzică [49]. Schopenhauer este de părere că prin muzică ne vorbeşte însăşi esenţa lucrurilor: voinţa veşnică, cea care trăieşte în toate lucrurile, este întruchipată în toate celelalte arte numai în copiile sale, în idei; muzica nu este o simplă imagine a voinţei; în ea, voinţa se vesteşte în mod *direct*. Schopenhauer crede că în acordurile muzicii percepe în mod direct ceea ce în toate reprezentările noastre ne apare doar ca reflex: temeiul veşnic al întregii existenţe, voinţa. Muzica, pentru Schopenhauer, ne aduce o solie din transcendent. Această concepţie a acţionat asupra lui Richard Wagner. El n-a mai admis ca muzica să fie considerată un mijloc de exprimare a pasiunilor umane reale, aşa cum sunt ele întruchipate în drama muzicală, ci a susţinut că ea este „un fel de gură prin care se rosteşte *in sinele* lucrurilor, un telefon al lumii de dincolo". Acum Richard Wagner nu mai credea că exprimă realitatea sub formă de sunete; „de acum înainte el nu numai că vorbea muzică, acest ventriloc al lui Dumnezeu - el vorbea metafizică: atunci nu-i de

mirare că până la urmă, într-o bună zi, el a vorbit idealuri ascetice". (*Genealogia moralei*, secţiunea a 3-a, § 5.)

Dacă Richard Wagner şi-ar fi schimbat numai concepţia despre sensul şi importanţa muzicii, Nietzsche n-ar fi avut nici un motiv să-i reproşeze ceva. Atunci Nietzsche putea, cel mult, să spună: Wagner a creat, pe lângă operele sale artistice, şi tot felul de teorii sucite despre artă. Dar faptul că în ultima perioadă a creaţiei sale Wagner a întruchipat în propriile opere de artă credinţa transcendentală a lui Schopenhauer, faptul că a folosit muzica pentru a glorifica fuga de realitate, acest lucru nu era deloc pe gustul lui Nietzsche.

Dar „cazul Wagner" nu spune nimic, când e vorba de glorificarea lumii de dincolo în defavoarea lumii de aici, când e vorba de importanta idealurilor ascetice. Artiştii nu stau pe propriile lor picioare. După cum Richard Wagner e dependent de Schopenhauer, tot astfel artiştii au fost „în toate epocile [50] cameriştii unei morale sau filosofii sau religii".

Altfel este când filosofii încep să susţină dispreţul faţă de realitate, idealurile ascetice. Ei fac aceasta dintr-un instinct profund.

Schopenhauer a trădat acest instinct prin descrierea pe care o face creării şi gustării unei opere artistice. „Dacă, aşadar, *opera de artă* [51] înlesneşte atât de mult înţelegerea ideilor, în care constă plăcerea estetică, acest lucru nu-şi are cauza doar în faptul că, subliniind esenţialul şi eliminând neesenţialul, arta înfăţişează lucrurile într-un mod mai clar şi mai caracteristic, ci la fel de mult în faptul că *tăcerea totală a voinţei, necesară pentru înţelegerea obiectivă a esenţei lucrurilor, este realizată cel mai sigur când obiectul privit nu se află deloc în sfera lucrurilor care sunt apte să aibă o relaţie cu voinţa.*" (Completări la cartea a 3-a a lucrării Lumea ca voinţă şi reprezentare, cap. 30.) „Când însă o împrejurare exterioară sau o dispoziţie interioară [52] ne ridică brusc din curentul nesfârşit al voinţei, smulgând cunoaşterea din rolul de sclavă a voinţei, când atenţia nu mai e îndreptată spre motivele voinţei, ci înţelege lucrurile într-un mod liber de raportarea lor la voinţă, deci, le priveşte *fără interes, fără subiectivism*, în mod pur obiectiv, dăruindu-li-se cu totul, în măsura în care ele sunt doar reprezentări, nu în măsura în care sunt motive, atunci aceasta este ... starea lipsită de dureri pe care Epicur a lăudat-o drept binele suprem şi drept starea zeilor, căci pentru acea clipă am scăpat de voinţa cea josnică, sărbătorim sabatul muncii de temniţă a voinţei, roata lui Ixion este în repaus." (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*, § 38.)

Aceasta este o descriere a unui fel de plăcere estetică pe care o întâlnim numai la filosofi. Nietzsche îi opune o altă decriere, „făcută de un spectator şi artist *real* [53] – Stendhal", care numeşte frumosul *une promesse de bonheur*. Schopenhauer ar vrea să elimine, când e vorba de contemplarea unei opere de artă, orice interes al voinţei, orice viaţă reală, şi să guste numai cu spiritul; Stendhal vede în opera de artă o promisiune de fericire, deci o trimitere la viaţă, şi vede valoarea artei în această legătură dintre artă şi viaţă.

Kant cere de la opera de artă frumoasă [54] să placă fără interes, adică să ne ridice din sfera vieţii reale şi să ne procure o plăcere pur spirituală.

Ce caută filosoful în plăcerea artistică? Mântuire de realitate. Filosoful vrea să fie transpus prin opera de artă într-o dispoziţie străină de realitate. Prin aceasta îşi trădează instinctul fundamental. Filosoful se simte cel mai bine în clipele în care poate scăpa de realitate. Concepţia sa despre plăcerea artistică arată că el nu iubeste realitatea.

Filosofii nu ne spun în teoriile lor ceea ce cere spectatorul orientat spre viaţă, ci numai ceea ce este pe propria lor măsură. Şi filosoful este stimulat foarte mult când întoarce spatele vieţii. El nu vrea ca realitatea să intersecteze complicatele drumuri parcurse de gândurile sale. Gândirea prosperă mai bine dacă filosoful se retrage din viaţă. Nu e de mirare, deci, dacă acest instinct fundamental al filosofului devine de-a dreptul o dispoziţie vrăjmaşă vieţii. Întâlnim o asemenea dispoziţie la majoritatea filosofilor. Şi nu e greu de înteles că filosoful dezvoltă antipatia sa proprie faţă de viaţă sub forma unei teorii şi că el cere ca toţi oamenii să devină adepţii unei asemenea teorii. Schopenhauer a făcut acest lucru. El a găsit că zarva lumii tulbură munca sa de gândire şi a simţit că poţi gândi cel mai bine asupra realităţii dacă fugi de realitate. Dar în acelaşi timp el a uitat că întreaga gândire asupra realităţii are valoare numai dacă izvorăşte din această realitate. El n-a luat în considerare faptul că filosoful se poate retrage din realitate numai pentru ca gândurile filosofice născute departe de viaţă să poată sluji mai bine vieţii. Dacă filosoful vrea să impună întregii omeniri instinctul fundamental care-l stimulează numai pe el, ca filosof, el devine un duşman al vieţii.

Filosoful care nu priveşte fuga de lume drept mijlocul de a crea gânduri de simpatie faţă de lume, ci drept scop, drept ţel în sine, nu poate crea decât lucruri lipsite de valoare. Adevăratul filosof fuge, pe de-o parte, de realitate, numai pentru ca, pe de altă parte, să se poată sfredeli cu atât mai adânc în ea. Dar e uşor de înţeles că acest instinct fundamental îl poate ispiti pe filosof să considere că fuga de lume ca atare este valoroasă. În acest caz, filosoful devine un avocat al atitudinii de negare a lumii. El va predica retragerea din lume, un ideal ascetic. El găseşte că: „Un anumit ascetism ... o renunţare dură şi voioasă, făcută din voinţa cea mai bună, se numără printre condiţiile cele mai favorabile ale supremei spiritualităţi, precum şi printre consecinţele ei cele mai fireşti: aşa că, din capul locului, nu ne va mira faptul că idealul ascetic n-a fost tratat niciodată, tocmai de către filosofi, fără o anumită atitudine prezumţioasă." (*Genealogia moralei*, secţiunea a 3-a, § 9.)

17

O altă origine au idealurile ascetice ale *preoţilor*. Ceea ce la filosof ia naştere prin creşterea nemăsurată a unui instinct care în cazul lui este îndreptăţit constituie idealul fundamental al activităţii preoţeşti. Preotul vede o eroare în faptul că omul se dăruieşte vieţii reale; el cere să nu acordăm o importanţă prea mare *acestei* vieţi, în raport cu o altă viaţă, care e cârmuită de alte forţe, mai înalte decât cele pur naturale. Preotul neagă faptul că viaţa reală are un sens în ea însăşi şi cere ca acest sens să-i fie conferit prin injectarea unei voinţe superioare. El consideră că viaţa în temporalitate este imperfectă şi îi opune o viaţă veşnică, desăvârşită. Retragere din temporalitate şi intrare în ceea ce e veşnic, neschimbător – aceasta ne învaţă preotul. Aş vrea să citez, drept ceva deosebit de caracteristic pentru modul de a gândi al preotului, câteva fraze din celebra carte *Die deutsche Theologie* (*Teologie germană*) [55], care datează din secolul al XIV-lea şi despre care Luther spune [56] că din nici o altă carte, cu excepţia Bibliei şi a scrierilor lui Augustin, n-a învăţat mai mult ce sunt Dumnezeu, Christos şi omul. Şi Schopenhauer găseşte că spiritul creştinismului este exprimat în mod desăvârşit şi viguros în această carte. După ce autorul, care ne este necunoscut, a arătat că toate lucrurile lumii nu sunt decât ceva imperfect şi divizat, faţă de ceea ce este desăvârşit, „care conţine şi în sine şi în fiinţa sa toate fiinţele şi fără de care şi în afara căruia nu există nici o fiinţă adevărată şi în care toate lucrurile îşi au fiinţa", el arată că omul poate să pătrundă în această fiinţă numai dacă „a pierdut ceea ce este în el creatură, creat, egoitate, sineitate şi toate cele de acest fel" şi le-a nimicit în el însuşi. Ceea ce s-a revărsat din cel desăvârşit şi care e

cunoscut de către om drept lumea *sa* reală e caracterizat în felul următor: „Acesta nu e o fiinţă adevărată şi nu are altă fiinţă decât în cel desăvârşit, ci este o întâmplare sau o strălucire şi o lumină care nu este nici o fiinţă şi nu are nici o fiinţă decât în locul de unde se revarsă strălucirea sau în Soare sau în lumină. Scrierea vorbeşte şi credinţa şi adevărul: păcatul nu e nimic altceva decât faptul că cel creat îşi întoarce faţa de la binele neschimbabil şi se întoarce către cele schimbabile, adică: se întoarce de la ceea ce e desăvârşit către ceea ce e divizat şi nedesăvârşit şi de cele mai multe ori către el însuşi. Acuma, bagă de seamă. Când creatura îşi însuşeşte ceva bun, ca fiinţă, ca viaţă, ca ştiinţă, ca cunoaştere, ca pricepere şi, într-un cuvânt, tot ceea ce ar trebui să numim bun şi crede că *ea este aceea sau că acela este al ei sau că-i aparţine sau că e de la ea, cu cât mai des şi mai mult se întâmplă aceasta, atunci cu atât mai mult ea îşi întoarce faţa*. Ce altceva a făcut Diavolul şi ce alta este căderea lui şi faptul că îşi întoarce faţa, decât că şi-a închipuit *că este şi el ceva şi că ceva ar fi al lui şi că i-ar aparţine şi lui ceva*? Această părere şi «eul» său şi «pe mine» al său şi «mie» al său şi al său «al meu» – aceasta a fost întoarcerea şi căderea sa. Şi aşa mai este şi astăzi... Fiindcă tot ceea ce considerăm că e bun, sau ar trebui să numim bun, nu aparţine nimănui, ci doar veşnicului şi adevăratului Bine, care e doar Dumnezeu, şi cine îşi însuşeşte atributele sale, acela face nedreptate şi e împotriva lui Dumnezeu" (cap. l, 2, 4 din *Teologia germană*, ediţia a 3-a, tradusă de Pfeifer).

Aceste fraze exprimă felul de a gândi al *oricărui* preot. Ele exprimă caracterul propriu-zis al *preoţiei*. Şi acest caracter este opusul a ceea ce are pentru Nietzsche valoare superioară şi e demn de a trăi. Tipul de om cu valoare superioară vrea să fie tot ceea ce este numai prin sine însuşi; el vrea ca ceea ce consideră că e bun şi numeşte bun să nu aparţină altcuiva decât lui însuşi.

Dar acel mod de a gândi cu valoare inferioară nu e un caz de excepţie. El e „unul dintre faptele cele mai late şi mai lungi din câte există. Citită de pe o stea îndepărtată, poate că scrierea în majuscule a existenţei noastre pământeşti ne-ar duce la concluzia că Pământul este *steaua propriu-zis ascetică*, colţişorul unor creaturi nemulţumite, trufaşe şi îndărătnice, care n-ar putea să scape în nici un fel de un profund dezgust faţă de ele însele, faţă de Pământ, faţă de întreaga viaţă." (*Genealogia moralei*, secţiunea a 3-a, § 11.) Preotul ascet este necesar din cauză că majoritatea oamenilor suferă de o „frânare şi oboseală" a forţelor de viaţă, din cauză că majoritatea oamenilor suferă în contact cu realitatea. Preotul ascet este mângâietorul şi medicul celor ce suferă din cauza vieţii. El îi consolează, spunându-le: Această viaţă, din cauza căreia suferiţi, nu e adevărata viaţă; la adevărata viaţă pot ajunge mult mai uşor cei ce suferă din cauza acestei vieţi, decât cei sănătoşi, care sunt ataşaţi de viaţă şi i se dăruiesc. Prin asemenea cuvinte, preotul cultivă dispreţul, calomnierea acestei vieţi reale. În cele din urmă, el face să se nască un mod de a gândi care spune: Ca să ajungeţi la viaţa adevărată trebuie să *negaţi* această viaţă reală. În prelucrarea acestui mod de a gândi îşi caută preotul ascetic tăria lui. Prin cultivarea acestui mod de a gândi, el înlătură un mare pericol care-i ameninţă pe cei sănătoşi, puternici şi conştienţi de sine, din partea celor nenorociţi, striviţi, căzuţi la pământ. Aceştia din urmă îi urăsc pe cei sănătoşi şi fericiţi din punct de vedere trupesc şi sufletesc, care-şi iau forţele din natură. Preotul caută să menţină la un nivel scăzut această ură, care s-ar manifesta în faptul că cei slabi ar duce în permanenţă un război de nimicire a celor puternici. De aceea, el spune despre oamenii puternici că duc o viaţă fără valoare, nedemnă de om, şi afirmă că la adevărata viaţă pot ajunge numai cei care au suferit prejudicii din partea vieţii pământeşti. „Preotul ascetic trebuie să fie pentru noi Mântuitorul predestinat, păstor şi avocat al turmei bolnave: de-abia prin aceasta înţelegem misiunea lui istorică nespus de mare. Stăpânirea asupra celor suferinzi este

împărăţia sa, spre aceasta îl trimite instinctul său, în ea are el arta sa cea mai proprie, măiestria sa, felul său de a fi fericit." (*Genealogia moralei*, secţiunea a 3-a, § 15.)

Nu e de mirare că un asemenea mod de a gândi duce în cele din urmă până acolo încât adepţii nu se mulţmesc numai să dispreţuiască viaţa, ci chiar lucrează în sensul distrugerii ei. Dacă oamenilor li se spune că numai cel suferind, cel slab poate să ajungă la o viaţă superioară, în cele din urmă suferinţa, slăbiciunea, vor fi *căutate*. Ţelul vieţii va deveni acela de a-ţi provoca tu însuţi dureri, de a ucide cu totul în tine voinţa. Victimele acestui mod de a gândi sunt sfinţii. „Castitate totală şi renunţare la orice voluptate [57] pentru cel ce tinde spre sfinţenia propriu-zisă; lepădarea oricărui bun propriu, părăsirea oricărui loc natal, a tuturor rudelor, o singurătate profundă, totală, petrecută într-o stare contemplativă tăcută, într-o pocăinţă făcută de bunăvoie şi cu o autoflagelare îngrozitor de lentă, până la mortificarea completă a voinţei, care trece, în ultimă instanţă, în moartea de bunăvoie, prin auto-înfometare sau prin ieşirea în calea crocodililor sau prin prăbuşirea de pe culmea de stânci sfinţită a Himalaiei, prin îngroparea de viu sau şi prin aruncarea sub roţile carului care dă înconjur imaginilor de zei, în timp ce baiaderele cântă, scot strigăte de jubilaţie şi dansează", acestea sunt ultimele roade ale modului ascetic de a gândi. (Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, § 68.)

Acest mod de a gândi s-a născut din suferinţa cauzată de viaţă şi el îşi îndreaptă armele împotriva vieţii. Când omul sănătos, care se bucură de viaţă, se contaminează de un asemenea mod de a gândi, atunci acesta nimiceşte în el instinctele sănătoase, puternice. Opera lui Nietzsche culminează acolo unde opune acestei teorii o alta, o concepţie pentru oamenii sănătoşi, reuşiţi. Cei nereuşiţi, degeneraţi, să-şi caute salvarea în teoria preoţilor ascetici; Nietzsche vrea să-i adune în jurul lui pe cei sănătoşi şi să le spună o părere care le stă mai bine decât orice ideal duşmănos vieţii.

18

Şi în cei ce cultivă *ştiinţa modernă* mai zace încă idealul ascetic. Ce-i drept, această ştiinţă se laudă că a aruncat peste bord toate vechile reprezentări bazate pe credinţă şi se menţine între limitele realităţii. Ea nu vrea să admită nimic din ceea ce nu poate fi numărat, calculat, cântărit, văzut cu ochii, apucat cu mâinile. Învătatilor moderni le este indiferent că în acest fel „existenţa e coborâtă la nivelul unui exerciţiu de calcul pentru matematicieni" care stau toată vremea închişi în odaia lor şi s-au transformat în nişte salahori ai calculului. (*Ştiinţa veselă*, § 375.) Un asemenea învăţat nu-şi atribuie dreptul de a interpreta procesele care trec pe dinaintea simţurilor sale şi a minţii sale în aşa fel încât să le poată stăpâni cu gândirea sa. El spune: Adevărul trebuie să fie independent de arta mea interpretativă, şi eu nu am a crea adevărul, ci trebuie să las ca el să-mi fie dictat de către fenomenele lumii.

Unde ajunge în cele din urmă această ştiinţă modernă, dacă se abţine de la orice interpretare a fenomenelor lumii, a fost exprimat de unul dintre adepţii ei (Richard Wahle [58]), într-o carte recent apărută (*Întregul filosofiei şi sfârşitul ei*): „Ce fel de răspuns ar putea găsi spiritul, spionând prin casa lumii şi frământând în el întrebările referitoare la esenţa şi scopul a ceea ce se petrece? I s-a întâmplat ca, aşa cum se afla în aparentă opoziţie cu lumea înconjurătoare, să se dizolve şi să se contopească, într-o fugă de întâmplări, cu toate întâmplările. El nu mai «ştia» lumea; el spunea: Nu sunt sigur că aici sunt ştiutori, ci aici sunt doar întâmplări. El vine, fireşte, în aşa fel încât a putut să ia naştere în mod pripit, nejustificat, noţiunea unei cunoaşteri.. . Şi «noţiuni» au ţâşnit, ridicându-se, pentru a aduce lumină în acele evenimente, dar erau nişte lumini rătăcitoare, nişte suflete ale dorinţelor de a şti, nişte biete postulate care, în evidenţa lor,

nu spun nimic, ale unei forme de cunoaştere neumplute cu conţinut. *Trebuie că în schimbare acţionează nişte factori necunoscuţi*. Asupra naturii lor se aşternuse întunericul. Evenimentele sunt vălul care acoperă ceea ce e veridic".

Că personalitatea umană poate introduce prin proprie putere în întâmplările realităţii şi adăuga *factorii necunoscuţi*, care domnesc în cadrul evenimentelor schimbătoare, la asta învăţaţii moderni nu se gândesc deloc. Ei nu vor să interpreteze fuga fenomenelor cu ajutorul ideilor care izvorăsc din personalitatea lor. Ei vor doar să observe şi să descrie fenomenele, nu să le interpreteze. Ei vor să se oprească la datele faptice care li se oferă şi nu dau voie fanteziei creatoare să-şi facă o imagine a realităţii bine structurată în sine.

Dacă un naturalist cu multă fantezie, Ernst Haeckel [59], schiţează din rezultatele diferitelor observaţii particulare o imagine globală a evoluţiei pe care a parcurs-o viaţa organică pe Pământ, aceşti fanatici ai datelor faptice se năpustesc asupra lui şi îl acuză că a păcătuit împotriva ştiinţei. Aceşti oameni nu pot vedea cu ochii, nici pipăi cu mâinile, imaginile vieţii naturii schiţate de Haeckel. Lor le place mai mult judecata impersonală, decât cea care şi-a primit coloritul de la spiritul personalităţii. Când îşi fac observaţiile, ar prefera să excludă cu totul personalitatea. Este idealul ascetic care-i domină pe fanaticii datelor faptice. Ei vor un adevăr situat *dincolo* de judecata individuală, personală. Ceea ce omul poate „proiecta cu fantezia lui" în lucruri nu-i interesează deloc; pentru ei, „adevărul" este ceva absolut desăvârşit, un zeu; omul trebuie să-l descopere, să i se predea, dar nu să-l creeze. Naturaliştii şi istoricii sunt animaţi în prezent de acelaşi spirit al idealului ascetic. Pretutindeni dai de enumerări, descrieri ale faptelor, şi nimic mai mult. Orice interpretare a faptelor e interzisă. Orice judecată personală trebuie să fie exclusă.

Printre aceşti învăţaţi moderni se află şi atei. Dar aceşti atei nu sunt deloc nişte spirite mai libere decât contemporanii lor care cred în Dumnezeu. Existenţa lui Dumnezeu nu poate fi dovedită cu mijloacele ştiinţei moderne. Una dintre stelele ştiinţei moderne (Du Bois-Reymond [60]) s-a exprimat în felul următor în legătură cu presupunerea că există un „suflet al lumii": Înainte ca naturalistul să se decidă a face o asemenea presupunere, el cere să-i fie arătat „undeva în lume, adăpostit în neuroni şi alimentat cu sânge arterial cald, la presiunea potrivită, un conglomerat de celule ganglionare şi de fibre nervoase corespunzător ca volum facultăţilor spirituale ale unui asemenea suflet". (*Despre limitele cunoaşterii naturii*, p. 44.) Ştiinţa modernă respinge credinţa în Dumnezeu din cauză că această credinţă nu poate rezista în faţa credinţei în „adevărul obiectiv". Acest adevăr obiectiv nu e însă altceva decât un nou Dumnezeu, care a ieşit învingător asupra celui vechi.

„Ateismul onest necondiţionat (şi numai aerul său îl respirăm noi, oamenii mai spirituali ai acestei epoci!) *nu* este în contradicţie cu acel ideal (ascetic), aşa cum se pare: el este, mai degrabă, numai una dintre ultimele sale faze de dezvoltare, una dintre formele sale finale şi dintre consecinţele sale interioare, el este catastrofa care impune respect a unei educaţii de două mii de ani în sensul adevărului, care până la urmă îşi interzice *minciuna credinţei în existenţa lui Dumnezeu*." (*Genealogia moralei*, secţiunea a 3-a, § 27.) Creştinul caută adevărul în Dumnezeu, deoarece el crede că Dumnezeu e izvorul întregului adevăr; ateul modern respinge credinţa în Dumnezeu, din cauză că Dumnezeul său, idealul său de adevăr, îi interzice această credinţă. Spiritul modern vede în Dumnezeu o creaţie a omului, iar în „adevăr" vede ceva care există fără orice aport uman, prin sine însuşi. „Spiritul cu adevărat liber" merge şi mai departe. El întreabă: „*Ce înseamnă întreaga voinţă de adevăr?*" De ce adevăr? Căci orice adevăr ia naştere prin faptul că omul cugetă la fenomenele lumii, că îşi formează gânduri în legătură cu

lucrurile. Omul însuşi este creatorul adevărului. „Spiritul liber" devine conştient de faptul că el creează adevărul. El nu mai priveşte adevărul ca pe ceva căruia i se subordonează; îl priveşte drept creaţia sa.

19

Oamenii înzestraţi cu instincte de cunoaştere slabe, nereuşite, nu îndrăznesc să atribuie fenomenelor lumii un sens creat prin puterea creatoare de noţiuni a personalităţii lor. Ei vor ca „legitatea naturii" să apară în faţa organelor lor de simţ ca fapt dat. O imagine a lumii subiectivă, plăsmuită conform cu organizarea spiritului uman, le pare lipsită de valoare. Dar simpla observare a ceea ce se petrece în lume nu ne furnizează decât o imagine a lumii incoerentă şi totuşi nedivizată în detalii. Simplului observator al lumii, nici un obiect, nici un proces nu-i apare mai important decât celălalt. Organul rudimentar al unui organism, care poate că, după ce am reflectat asupra lui, ne pare lipsit de orice importanţă pentru evoluţia vieţii, stă în faţa sa cu exact aceeaşi pretenţie de a fi luat în seamă ca şi partea cea mai nobilă a organismului, cât timp nu facem decât să privim starea de fapt obiectivă. Cauza şi efectul sunt nişte fenomene care au loc unul după celălalt, care trec unul în celălalt, fără a fi separate prin nimic, cât timp *doar le observăm*. De-abia când începem să ne punem în activitate gândirea, când separăm fenomenele care sunt întreţesute unele într-altele şi le raportăm ideatic unele la celelalte devine vizibilă o *legătură legică*. De-abia gândirea declară că unul dintre fenomene este o cauză, celălalt – un efect. Vedem o picătură de ploaie căzând şi făcând o mică adâncitură. O fiinţă care nu poate gândi nu va vedea aici o cauză şi un efect, ci doar o succesiune de fenomene. O fiinţă care gândeşte izolează fenomenele, stabileşte un raport între faptele izolate şi desemnează unul dintre ele drept cauză, pe celălalt - drept efect. Prin observarea fenomenelor, intelectul se simte îndemnat să producă gânduri şi să le contopească pe acestea cu faptele observate, până când rezultă o imagine pătrunsă cu gânduri a lumii. Omul face acest lucru pentru că vrea să domine cu gândirea sa suma observaţiilor. Dacă în faţa lui apare ceva gol de gânduri, acest ceva apasă asupra lui ca o putere necunoscută. El se opune acestei puteri, o învinge, prin faptul că face din ea ceva ce poate fi gândit. Orice activitate de numărare, cântărire şi calculare a fenomenelor are loc din acelaşi motiv. Este *voinţa de putere*, care se manifestă în instinctul de cunoaştere. (Eu am descris în mod amănunţit procesul cunoaşterii în cele două cărţi: ***Adevăr şi ştiinţă*** şi ***Filosofia libertăţii***. [61])

Intelectul slab, obtuz, nu vrea să-şi mărturisească faptul că el însuşi este acela care interpretează fenomenele, ca manifestare a voinţei sale de putere. El consideră că şi interpretarea lui e o stare de fapt şi întreabă: Cum ajunge omul să găsească în realitate o asemenea stare de fapt? El întreabă, de exemplu: Cum se face că intelectul recunoaşte în două fenomene care au loc unul după altul o cauză şi un efect? Toţi cei care s-au ocupat de teoria cunoaşterii, de la Locke, Hume, Kant şi până la contemporanii noştri, au căutat să afle răspunsul la această întrebare. Agerimea de gândire pe care au cheltuit-o pentru a face această cercetare a rămas sterilă. Explicaţia este dată în voinţa de putere a intelectului uman. Întrebarea nu se pune deloc aşa: Este posibil să avem gânduri, judecăţi în legătură cu fenomenele?, ci: Are nevoie intelectul uman de asemenea judecăţi? El le aplică din cauză că are nevoie de ele, şi nu pentru că ele sunt posibile. Esenţialul este „să înţelegem că, în scopul perpetuării unor fiinţe de felul nostru, trebuie să se creadă că asemenea judecăţi sunt adevărate; ceea ce nu înseamnă deloc că nu s-ar putea şi ca ele să fie judecăţi *greşite*!" (*Dincolo de bine şi de rău*, § 11.) „Şi noi suntem înclinaţi din prncipiu să afirmăm că judecăţile cele mai greşite ne sunt cele mai indispensabile, că fără a admite ficţiunile logice, fără a măsura realitatea conform cu lumea pur inventată a ceea

ce e necondiţionat, a fi egal cu tine însuţi, fără o falsificare permanentă a lumii prin număr omul n-ar putea trăi, că renunţarea la judecăţile greşite ar fi o renunţare la viaţă, o negare a vieţii." (Idem, § 4.) Cel căruia frazele de mai sus îi par paradoxale, să se gândească ce rodnică este aplicarea geometriei la realitate, cu toate că în lume nu există nicăieri linii, suprafeţe etc. cu adevărat regulate din punct de vedere geometric.

Când intelectul slab, obtuz, îşi dă seama că toate judecăţile asupra lucrurilor provin din el însuşi şi se contopesc cu observaţiile, el nu are curajul de a aplica fără rezervă aceste judecăţi. El spune: Judecăţile de acest fel nu ne pot da cunoaşterea „adevăratei esenţe" a lucrurilor. Prin urmare, această „adevărată esenţă" rămâne inaccesibilă cunoaşterii noastre.

Şi intelectul slab mai caută pe o altă cale să demonstreze că prin cunoaşterea umană nu se poate ajunge la nimic sigur. El spune: Omul vede, aude, pipăie lucrurile şi procesele. Ceea ce percepe astfel sunt nişte impresii făcute asupra organelor sale de simţ. Dacă percepe o culoare, un sunet, el nu poate să spună decât: Ochiul meu, urechea mea sunt determinate într-un anumit mod să perceapă o culoare, un sunet. Omul nu percepe ceva *din afara lui*, ci numai o modificare a propriilor sale organe. În cadrul percepţiei, ochiul, urechea etc. sunt făcute să simtă într-un anumit fel; ele sunt transpuse într-o anumit stare. Şi omul percepe aceste stări ale propriilor sale organe drept culori, sunete, mirosuri etc. În orice percepţie, omul percepe numai propriile sale stări. Ceea ce el numeste lume exterioară e alcătuită numai din aceste stări ale sale; este, deci, în sensul propriu al cuvântului, opera sa. Lucrurile care-l fac să depene din el însuşi lumea exterioară nu-i sunt cunoscute; el cunoaşte numai efectele exercitate de ele asupra organelor sale. Văzută astfel, lumea pare un vis al omului, declanşat de ceva necunoscut.

Dacă acest gând e gândit până la capăt în mod consecvent, el atrage după sine următorul adaos. Omul nu cunoaşte nici organele sale decât în măsura în care le percepe; ele sunt nişte părţi ale lumii percepţiilor sale. Iar de propria lui sine omul devine conştient numai în măsura în care el deapănă din sine imaginile lumii. El percepe nişte imagini de vis şi, în mijlocul lor, un „eu", pe lângă care trec aceste imagini de vis. Fiecare imagine de vis apare în tovărăşia acestui „eu". Se poate spune şi aşa: fiecare imagine de vis apare în mijlocul lumii de vis mereu raportată la acest „eu". Acest „eu" e ataşat de imaginile de vis, ca determinare, ca însuşire a lor. Şi, implicit, el însuşi este, ca determinare a imaginilor de vis, ceva de vis. J. G. Fichte cuprinde această concepţie în cuvintele: „Ceea ce ia naştere prin cunoaştere [62] şi din cunoaştere este numai o cunoaştere. Dar orice cunoaştere nu e decât o copie, şi în ea se cere mereu ceva care să corespundă imaginii. Această cerinţă nu poate fi satisfăcută de nici o cunoaştere; iar un sistem al cunoaşterii este în mod necesar un sistem de simple imagini, *lipsit de orice realitate, sens şi scop*". Întreaga realitate este pentru Fichte [63] un minunat „vis, fără o viaţă despre care visăm şi fără un spirit care visează" ; un vis „a cărui coerenţă constă într-un vis despre el însuşi". (*Menirea omului*, cartea a 2-a.)

Ce importanţă are acest întreg şir de gânduri? Un intelect slab, care nu vrea să încerce să dea lumii un sens din el însuşi, caută acest sens în lumea observaţiilor. Şi acolo, bineînţeles, nu-l poate găsi, fiindcă în simpla observaţie nu există gânduri.

Intelectul puternic, fertil, îşi foloseşte lumea de noţiuni pentru a interpreta observaţiile; intelectul slab, steril, se declară el însuşi prea neputincios pentru a face acest lucru şi spune: Eu nu pot găsi nici un sens în fenomenele lumii; ele sunt nişte simple imagini care trec pe lângă mine. De aceea, sensul existenţei trebuie căutat afară, dincolo de lumea fenomenală. Prin aceasta, lumea fenomenală, adică realitatea umană, e declarată un vis, o

amăgire, un nimic, şi „adevărata esenţă" a fenomenelor e căutată într-un „lucru în sine", până la care nu ajunge nici o observaţie, nici o cunoaştere, adică despre care căutătorul cunoaşterii nu-şi poate face nici o reprezentare. Aşadar, pentru omul cunoscător, această reprezentare este un gând cu totul gol, gândul la un *nimic*. Pentru acei filosofi care vorbesc despre „lucrul în sine" lumea fenomenală este un vis. Dar ceea ce ei privesc drept „adevărata esenţă" a acestei lumi fenomenale este *nimic*. Întreaga mişcare filosofică în cadrul căreia se vorbeşte despre „lucrul în sine", şi care în epoca modernă se sprijină mai ales pe Kant, este credinţa în *nimic*, este nihilism filosofic.

20

Când spiritul puternic caută să afle cauza unei fapte şi realizări umane, el o găseşte întotdeauna în voinţa de putere a personalităţii individuale. Dar omul cu un intelect slab, lipsit de curaj, nu vrea să admită acest lucru. El nu se simte suficient de puternic pentru a deveni stăpânul faptelor sale şi a le da el însuşi direcţia. El explică pornirile care-l conduc drept porunci ale unei puteri superioare. El nu spune: Acţionez aşa cum *vreau*; ci spune: Acţionez conform unei porunci [64], aşa cum *trebuie* să acţionez. El nu vrea *să-şi poruncească*, ci vrea *să se supună*. Pentru o anumită treaptă a evoluţiei, oamenii privesc imboldurile lor de a acţiona drept porunci ale lui Dumnezeu, pe o altă treaptă ei cred că aud în interiorul lor un glas care le porunceşte. În ultimul caz, ei nu îndrăznesc să spună: Eu însumi sunt acela care porunceşte aici; ei afirmă: În mine îşi spune cuvântul o voinţă superioară. Părerea unuia este că în fiecare caz în parte *conştiinţa* lui îi spune cum să acţioneze; un altul susţine că îi porunceşte un imperativ categoric. Să ascultăm ce spune J. G. Fichte: „Un lucru *trebuie* să se întâmple [65] fiindcă, pur şi simplu, trebuie să se întâmple: ceea ce conştiinţa mea ... pretinde să fac; eu sunt aici numai şi numai pentru ca acest lucru să se întâmple; pentru a-l cunoaşte, am minte; pentru a-l săvârşi, am putere". (*Menirea omului*, cartea a 3-a.) Citez de predilecţie afirmaţiile lui J. G. Fichte, din cauză că el a gândit până la capăt, cu o consecvenţă de fier, părerea celor „slabi şi nereuşiţi"[66]. Ne putem da seama unde duc asemenea păreri numai dacă le căutăm acolo unde ele au fost gândite până la capăt; nu ne putem bizui pe cei cu jumătăţile de măsură, care gândesc orice gând numai până la jumătate.

Cei ce gândesc în felul descris nu caută izvorul cunoaşterii în personalitatea individuală; ci îl caută *dincolo* de această personalitate, într-o „voinţă în sine". Ei pretind că această „voinţă în sine" îi vorbeşte omului individual drept „glas al lui Dumnezeu" sau „glas al conştiinţei", drept „imperativ categoric" ş.a.m.d. El este – spun ei – conducătorul universal al faptelor umane şi *izvorul originar al moralităţii*, şi el determină, de asemenea, *scopurile faptelor morale*. „Eu spun că porunca faptei înseşi este aceea care pune în faţa mea un scop, prin ea însăşi: acelaşi ceva din mine care mă obligă să gândesc că eu trebuie să acţionez aşa mă obligă să cred că din această acţiune va rezulta ceva; deschide ochiului perspectiva unei alte lumi." „După cum trăiesc în *supunere*, trăiesc totodată în contemplarea *scopului ei*, trăiesc în *lumea mai bună pe care mi-o făgăduieşte*." (Fichte, *Menirea omului*, cartea a 3-a.) Cel ce gândeşte aşa nu vrea să-şi dea el însuşi un ţel; el vrea să se lase condus spre un ţel de acea voinţă superioară căreia i se supune. El vrea să se descotorosească de voinţa lui proprie şi să devină instrumentul unor scopuri „superioare". Fichte descrie dăruirea către „voinţa veşnică în sine" în nişte cuvinte care se numără printre cele mai frumoase creaţii ale simţului pentru supunere şi umilinţă. „Voinţă sublimă, vie [67], pe care nici un nume nu te numeşte şi nici o noţiune nu te cuprinde, fără îndoială că-mi este îngăduit să-mi înalţ inima către tine; căci tu şi cu mine nu suntem despărţiţi. *Glasul tău sună în mine, al meu dă ecou în tine; şi toate gândurile mele, numai să fie adevărate şi bune, sunt gândite în tine*. – În tine, cel ce nu

poate fi înţeles, ajung să mă înţeleg pe mine însumi şi lumea devine cu totul de înţeles pentru mine, toate enigmele existenţei mele se dezleagă şi în spiritul meu ia naştere armonia cea mai desăvârşită." „Îmi acopăr chipul în faţa ta, şi-mi pun mâna pe gură. Cum eşti tu pentru tine însuţi şi cum îţi apari tu ţie însuţi n-o pot înţelege niciodată, pe cât e de sigur că eu nu voi putea deveni niciodată tu însuţi. După o mie de ori o mie de vieţi trăite ca spirit te voi înţelege la fel de puţin ca acum, în această colibă de lut." (*Menirea omului*, cartea a 3-a.)

Omul individual nu poate şti încotro vrea această voinţă, în ultimă instantă, să-l ducă pe om. Cine crede în această voinţă mărturiseşte astfel că nu ştie *nimic* despre scopurile finale ale faptelor sale. Ţelurile pe care şi le *creează* omul individual nu sunt, însă, pentru un asemenea om care crede într-o voinţă superioară, nişte ţeluri „adevărate". Prin aceasta, el pune în locul ţelurilor particulare pozitive create de individ un scop final al întregii omeniri, al cărui continut ideatic este însă un *nimic*. Un asemenea om este un *nihlist moral*. El este prizonierul celei mai periculoase forme de ignoranţă din câte pot fi concepute. Nietzsche a vrut să trateze despre acest fel de ignoranţă într-o carte separată a lucrării sale rămasă neterminate, *Voinţa de putere* [68]. (Comp. Anexa la vol. VIII din ediţia *Operelor complete* ale lui Nietzsche.)

Imnul de laudă închinat nihilismului moral îl întâlnim din nou în cartea lui Fichte *Menirea omului* (cartea a 3-a): „Eu nu vreau să încerc [69] ceea ce îmi este imposibil prin fiinţa pieritoare şi care nu mi-ar folosi la nimic, nu vreau să ştiu cum eşti tu în tine însuţi. Dar relaţiile şi legăturile tale cu mine, cel pieritor, stau deschise în faţa ochiului meu; să devin ceea ce trebuie să devin! – şi ele mă vor înconjura într-o claritate mai luminoasă decât conştienţa propriei mele existenţe. Tu *creezi* în mine cunoaşterea datoriei mele, a menirii mele în şirul fiinţelor înzestrate cu raţiune; în ce fel, asta n-o ştiu şi nici nu am nevoie s-o ştiu. *Tu ştii şi cunoşti* ceea ce eu gândesc şi voiesc; cum poţi tu şti – prin ce act faci să se nască această conştienţă, *din aceasta eu nu înţeleg nimic;* ba chiar, eu ştiu foarte bine că noţiunea unui act, şi anume a unui act deosebit al conştienţei, este valabil numai în ceea ce mă priveşte pe mine, dar nu pe tine, cel inimit. *Tu voieşti*, căci tu vrei ca supunerea mea liberă să aibă urmări în toată veşnicia; *actul voinţei tale nu-l înţeleg*; şi ştiu doar atât, că nu e asemănător cu al meu. *Tu făptuieşti*, şi voinţa ta însăţi este *faptă*; dar felul tău de a acţiona este de-a dreptul opus singurului fel de a acţiona pe care eu sunt în stare să-l concep. *Tu trăieşti* şi *eşti*, căci tu ştii, voieşti şi acţionezi, omniprezent raţiunii celei finite; *dar tu nu eşti aşa cum voi putea gândi eu o existenţă, de-a lungul tuturor veşniciilor, şi numai aşa*".

Nihilismului moral, Nietzsche îi opune ţelurile pe care şi le pune în faţă voinţa individuală *creatoare*. Predicatorilor resemnării, Zarathustra le strigă:

„Aceşti predicatori ai resemnării! [70] Peste tot acolo unde sunt fiinţe mărunte şi bolnave şi pline de pecingine ei se târăsc spre ele, asemeni unor păduchi; şi numai scârba mea mă împiedică să-i strivesc.

Prea bine! Aceasta e predica mea pentru urechile lor: eu sunt Zarathustra, cel fără Dumnezeu, care grăieşte: «Cine e mai fără Dumnezeu decât mine, ca să mă bucur de învăţătura pe care mi-o va da?»

Eu sunt Zarathustra, cel fără Dumnezeu, unde găsesc fiinţe care să-mi semene? Şi toţi aceia îmi seamănă *care-şi dau ei înşişi voinţa lor şi care leapădă de pe ei toată resemnarea*".

Personalitatea puternică, cea care *creează* ţeluri, este lipsită de scrupule când e vorba de aducerea lor la îndeplinire. Spre deosebire de ea, personalitatea slabă aduce la îndeplinire numai lucruri la care voinţa lui Dumnezeu sau „glasul conştiinţei" sau „imperativul categoric" spun Da. Ceea ce corespunde acestui Da, e desemnat de către omul slab drept *bun*, iar ceea ce-i este împotrivă, drept *rău*. Omul puternic nu poate să recunoască acest „bun şi rău"; fiindcă el nu recunoaşte acea putere de la care cel slab aşteaptă să-i desemneze ce e bine şi ce e rău. Ceea ce el, omul puternic, vrea, este *bun* pentru el; şi el îl aduce la îndeplinire împotriva tuturor forţelor care i se opun. Şi caută să învingă ceea ce îl stânjeneşte în îndeplinirea ţelurilor sale. El nu crede că o „voinţă veşnică a lumii" conduce toate hotărârile de voinţă individuale spre o mare armonie, dar este de părere că întreaga evoluţie umană rezultă din impulsurile de voinţă ale personalităţilor individuale şi că se dă un război veşnic între manifestările de voinţă individuale, un război în cadrul căruia voinţa mai puternică va ieşi întotdeauna învingătoare asupra celei slabe.

Cei slabi şi fără curaj desemnează personalitatea puternică, personalitatea care vrea să-şi dea ea însăşi lege şi scop, drept păcătoasă. Ea stârneşte frică, deoarece încalcă ordinile stabilite prin tradiţie; ea numeşte lipsit de valoare ceea ce oamenii slabi s-au deprins să numească valoros şi inventează lucruri noi, necunoscute înainte de ea, pe care le desemnează drept valoroase: „Fiecare acţiune individuală, fiecare mod de a gândi fac să se nască fiori; nu se poate calcula nicidecum cât trebuie să fi suferit de-a lungul întregii istorii tocmai spiritele cele mai rare, mai alese, mai genuine, din cauză că au fost resimţite mereu drept rele şi periculoase, *ba chiar ele însele s-au simţit aşa*. Sub domnia moralei tradiţionale, originalitatea de orice fel a ajuns să aibă conştiinţa încărcată; până în momentul de faţă, cerul celor mai buni este întunecat, din această cauză, mai mult decât ar trebui". (*Aurora*, § 9.)

„Spiritul cu adevărat *liber* ia hotărâri prime prin excelenţă; cel neliber se decide în funcţie de ceea ce ne învaţă tradiţia. Moralitatea nu e altceva (prin urmare, *nu e mai mult*!) decât supunere în fata unor datini sau norme morale, indiferent de ce natură vor fi fiind; normele morale sunt însă modul *tradiţional* de a acţiona şi de a estima." (*Aurora*, § 9.) Această învăţătură tradiţională este ceea ce moraliştii interpretează drept „voinţă veşnică", „imperativ categoric" etc. Dar orice tradiţie este rezultatul pornirilor şi impulsurilor naturale ale unor oameni individuali, ale unor triburi sau popoare întregi etc. Ea este produsul unor cauze naturale, exact la fel ca şi, să zicem, condiţiile meteorologice care domnesc în diferite ţinuturi. Spiritul liber declară că el nu e legat de această tradiţie. El are pornirile şi impulsurile sale individuale şi acestea nu sunt mai puţin îndreptăţite decât ale celorlalţi. El transpune aceste impulsuri în fapte, la fel cum un nor trimite ploaie pe suprafaţa Pământului, dacă există cauzele respective. Spiritul liber se situează *dincolo de ceea ce tradiţia priveşte drept bine şi rău*. Îşi *creează* el însuşi binele şi răul lui.

„Când am venit la oameni, i-am găsit aşezaţi pe o veche închipuire. Toţi îşi închipuiau că ştiu deja de multă vreme ce este pentru om *bine* şi *rău*.

Orice vorbire despre virtute le părea o chestiune veche, obosită; iar cel ce voia să doarmă bine, mai vorbea şi înainte de a merge la culcare despre «bine şi rău».

Această stare de somn am tulburat-o când am vestit: ce e bine şi ce e rău, *asta n-o ştie încă nimeni* – poate că numai cel ce creează.

Dar acesta e cel ce *creează* ţelul omului şi care-i dă Pământului sensul său şi viitorul său; de-abia aceasta face *în mod creator* ca ceva să fie bine şi rău." (*Zarathustra*, partea a 3-a, „Despre table de legi vechi şi noi").

Şi atunci când spiritul liber acţionează conform tradiţiei, o face pentru că el *vrea* să facă din motivele tradiţionale motivele sale şi pentru că în anumite cazuri nu consideră necesar să pună ceva nou în locul a ceea ce spune tradiţia.

22

Omul puternic îşi caută sarcina de viaţă în încercarea de a-şi impune *sinea* sa creatoare. Acest *egoism* îl deosebeşte de cei slabi, care văd moralitatea în dăruirea *altruistă* către ceea ce ei spun că e binele.

Cei slabi predică altruismul drept virtute superioară. Dar altruismul lor nu e decât urmarea lipsei lor de forţă creatoare. Dacă ar avea o sine creatoare, ar şi vrea s-o impună. Cel puternic iubeşte războiul, fiindcă el are nevoie de război pentru a-şi impune creaţiile împotriva forţelor care i se opun.

„Pe duşmanul vostru să-l căutaţi, războiul vostru să-l purtaţi şi pentru gândurile voastre! Şi dacă gândul vostru e învins, onestitatea voastră să mai scoată şi atunci un strigăt de triumf din cauza lui! Să iubiţi pacea ca mijloc de a purta noi războaie. Şi să iubiţi pacea scurtă mai mult decât pe cea lungă.

Nu vă îndemn să munciţi, ci să luptaţi. Munca voastră să fie o luptă, pacea voastră să fie o biruinţă!

Voi spuneţi că o cauză *bună* sfinţeşte chiar războiul! Eu însă zic: un război bun este acela care sfinţeşte orice lucru. Războiul şi curajul au făcut lucruri mai mari decât iubirea aproapelui. Nu compătimirea voastră, ci vitejia voastră i-a salvat până acum pe cei nenorociţi." (*Zarathustra*, partea 1, „Despre război şi poporul războinic".)

Omul creator acţionează neîndurător şi fără a cruţa ceea ce i se împotriveşte. El nu cunoaşte virtutea celor suferinzi: compătimirea. Impulsurile celui care creează provin din forţa sa, nu din faptul că simte suferinţa celuilalt. El face tot ce-i stă în putere pentru ca forţa să iasă învingătoare, nu pentru ca să fie cultivat ceea ce e slab şi suferind. Schopenhauer a declarat că întreaga lume este un spital, şi că faptele izvorâte din compătimire pentru cei suferinzi sunt virtuţile supreme. Prin aceasta, el a exprimat morala creştinismului într-o altă formă decât o face acesta însuşi. Omul creator nu se simte chemat să aducă servicii de infirmieră. Cei destoinici, sănătoşi, nu pot exista pentru a fi la dispoziţia celor slabi şi bolnavi. Compătmirea slăbeşte puterea, curajul, vitejia.

Compătimirea caută să menţină tocmai ceea ce omul puternic vrea să depăşească; slăbiciunea, suferinţa. Biruinţa celor puternici asupra a ceea ce e slab este sensul întregii evoluţii a omului, ca şi a întregii creaturi: „Viaţa însăşi este, *în esenţă*, acaparare, rănire, copleşire a ceea ce e străin şi mai slab, oprimare, duritate, impunerea formelor proprii, integrare şi, cel puţin, în cazul cel mai blând, exploatare". (*Dincolo de bine şi de rău*, § 259.)

„Şi dacă nu vreţi să fiţi destine [71] şi neîndurători, cum aţi putea – împreună cu mine – să învingeţi?

Şi dacă duritatea voastră nu vrea să fulgere şi să taie şi să îmbucătăţească, atunci aţi putea cândva – împreună cu mine – să creaţi?

Căci creatorii sunt duri. Iar fericirea trebuie să vi se pară ca şi cum v-aţi apăsa mâna pe milenii, ca în ceară.

– Fericire, a scrie pe voinţa unor milenii ca pe un metal – mai dur ca metalul, mai nobil ca metalul. Dur de tot este doar ceea ce e cel mai nobil.

Această nouă tablă a legii, o, fraţii mei, o aşez deasupra voastră, deveniţi duri." (*Zarathustra*, partea a 3-a, „Despre table de legi vechi şi noi")

Spiritul liber nu aşteaptă compătimire. Pe acela care ar vrea să-l compătimească, el ar simţi nevoia să-l întrebe: Mă consideri aşa de slab încât să nu-mi pot purta singur suferinţa? El simte că orice compătimire îi lezează ruşinea. Nietzsche exprimă repulsia celor puternici faţă de compătimire în partea a 4-a din Zarathustra. În cursul călătoriilor sale, Zarathustra ajunge într-o vale care se numeşte „Moartea şerpilor" [72]. Aici nu se află nici o vietate. Vine doar un soi de şerpi verzi şi urâţi, ca să moară. În această vale şi-a făcut adăpostul „cel mai urât dintre oameni". El nu vrea să fie văzut de nici o fiinţă, din cauza urâţeniei sale. În această vale nu-l vede nimeni, în afară de Dumnezeu. Dar nici privirea lui n-o suportă. Conştienţa faptului că privirile lui Dumnezeu pătrund peste tot îi este o povară. De aceea, el l-a ucis pe Dumnezeu, adică a ucis în el însuşi credinţa în Dumnezeu. A devenit ateu din cauza urâţeniei sale. Când Zarathustra îl vede pe acest om, este năpădit de ceea ce credea că ucisese pentru totdeauna în sine: compătimirea faţă de urâţenia aceea îngrozitoare. Este o ispitire prin care trece. Dar el respinge imediat sentimentul de compătimire şi redevine *dur*. Omul cel mai urât îi spune: Duritatea ta cinsteşte urâţenia mea. Eu sunt prea *bogat* în urâţenie pentru a suporta compătimirea vreunui om. Compătimirea lezează ruşinea.

Cine are nevoie de compătimire, nu poate sta singur, pe propriile lui picioare, dar spiritul liber vrea să se sprijine numai pe sine însusi.

23

Cei slabi nu se declară mulţumiţi când se arată că voinţa naturală de putere e cauza faptelor umane. Ei nu caută doar nişte corelaţii naturale în evoluţia omului, ci caută raportul dintre faptele umane şi ceea ce ei numesc „voinţa în sine", „ordine morală veşnică a lumii". Celui care acţionează împotriva acestei ordini a lumii îi pun în seamă *o vină*. Şi ei nu se mulţumesc să aprecieze o faptă după consecinţele ei naturale, ci ridică pretenţia ca o faptă vinovată să atragă după sine şi nişte consecinţe morale, nişte *pedepse*. Se numesc pe ei înşişi vinovaţi, când constată că modul lor de a acţiona nu este în concordanţă cu ordinea morală a lumii; ei îşi întorc faţa cu repulsie de la izvorul răului din ei şi numesc aceasta *conştiinţă încărcată*. Personalitatea puternică nu consideră valabile aceste notiuni. O interesează numai consecintele naturale ale faptelor ei. Ea întreabă: Ce valoare are pentru viaţă modul meu de a acţiona? Oare corespunde lucrului pe care l-am vrut? Cel puternic se poate mistui dacă o faptă nu-i reuşeşte, dacă rezultatul nu corespunde intenţiilor sale. Dar el nu se autoînvinuieşte. Fiindcă nu îşi măsoară modul de a acţiona cu nişte etaloane supranaturale. El ştie că acţionează în mod corespunzător pornirilor sale naturale şi poate, cel mult, să regrete că acestea nu sunt mai bune. Tot aşa face şi cu aprecierea faptelor săvârşite de ceilalţi. El nu cunoaşte *o apreciere morală* a faptelor. El e imoralist.

Ceea ce tradiţia desemnează drept rău, e privit de către imoralist ca o emanaţie a instinctelor umane în aceeaşi măsură ca şi binele. Pedeapsa nu este pentru el ceva condiţionat din punct de vedere moral, ci doar un mijloc de a se extirpa instinctele anumitor oameni, care le fac rău celorlalţi. După părerea imoralistului, societatea nu pedepseşte din cauză că are un „drept moral" de a face să fie ispăşită vina, ci numai pentru că ea se dovedeşte mai puternică decât omul individual care are instincte îndreptate împotriva celorlalţi. Puterea societăţii stă împotriva puterii individului. Aceasta este legătura naturală dintre o faptă „rea" săvârşită de un individ uman, pe de-o parte, şi sentinţa juridică rostită de societate, pe de altă parte, *voinţa de putere*, adică de manifestare a acelor instincte care există în majoritatea oamenilor, este ceea ce se manifestă într-o societate prin cultivarea jurisprudenţei. Orice pedepsire este biruinţa majorităţii asupra unui singur individ. Dacă ar învinge individul asupra societăţii, modul lui de a acţiona ar trebui să fie desemnat drept *bun*, iar acela al celorlalţi drept *rău*. Fiecare *jurisprudenţă* exprimă numai ceea ce societatea recunoaşte drept cea mai bună bază a voinţei sale de putere.

24

Deoarece Nietzsche vede în faptele umane numai o emanaţie a instinctelor, iar acestea din urmă sunt diferite la oameni diferiţi, lui i se pare necesar ca şi faptele lor să fie diferite. De aceea, Nietzsche este un adversar hotărât al principiului democratic: Aceleaşi drepturi şi aceleaşi îndatoriri pentru toţi. Oamenii nu sunt egali, de aceea nici drepturile şi îndatoririle lor nu trebuie să fie egale. În cursul natural al istoriei lumii vor exista mereu oameni puternici şi oameni slabi, oameni creatori şi oameni sterili. Iar cei puternici vor fi mereu chemaţi să hotărască ţelurile pentru cei slabi. Ba mai mult, cei puternici îi vor folosi pe cei slabi ca mijloace pentru a-şi atinge scopurile, adică drept sclavi. Nietzsche nu vorbeşte, bineînţeles, de un drept „moral" de a ţine sclavi, al celor puternici. Căci el nu recunoaşte drepturile „morale". Ci el este de părere că biruirea celui mai slab de către cel mai puternic duce în mod necesar la sclavie.

Este firesc, de asemenea, ca cel învins să se ridice împotriva învingătorului. Dacă revolta lui nu se poate manifesta ca faptă, ea se manifestă cel puţin ca sentiment. Iar expresia acestui sentiment este *setea de răzbunare*, care locuieşte mereu în inimile celor care au fost învinşi într-un fel sau altul de către cei mai bine înzestraţi. Nietzsche consideră că o emanaţie a acestui sentiment de răzbunare este miscarea social-democrată modernă. Dacă această mişcare ar ieşi învingătoare, Nietzsche ar vedea în ea o înălţare a celor nereuşiţi, care au pornit cu stângul în viaţă, în defavoarea celor mai buni. Dar Nietzsche tinde spre exact contrarul: cultivarea personalităţii puternice, autocrate. Şi urăşte setea de a nivela totul şi de a face ca individualitatea suverană să dispară în marea mediocrităţii generale.

Nu toţi trebuie să aibă aceleaşi bunuri şi să se bucure de ele, spune Nietzsche, ci fiecare trebuie să aibă şi să se bucure de ceea ce poate atinge, în funcţie de forţa personalităţii sale.

25

Valoarea unui om depinde exclusiv de valoarea instinctelor sale. Valoarea omului nu poate fi determinată de nimic altceva. Se vorbeşte despre valoarea muncii. Munca îl înnobilează pe om, se spune. Dar munca în sine nu are nici o valoare. Ea dobândeşte o valoare numai în măsura în care le slujeşte oamenilor. Numai în măsura în care munca reprezintă consecinţa naturală a înclinaţiilor umane este ea demnă de om. Cine se face servitorul muncii, se autodegradează. Numai omul care nu îşi poate determina el însuşi

valoarea caută să măsoare această valoare după cantitatea de muncă pe care o depune. Este caracteristic pentru burghezia democrată a epocii moderne faptul că ea se orientează în ceea ce priveşte aprecierea valorică a omului după munca acestuia. Nici măcar Goethe nu e cu totul liber de această mentalitate. Căci îl lasă pe Faust al său [73] să-şi găsească mulţumirea deplină în conştiinţa muncii aduse la îndeplinire.

26

După părerea lui Nietzsche, *arta* are valoare numai dacă slujeşte vieţii omului individual. Şi aici Nietzsche susţine concepţia personalităţii puternice şi respinge tot ceea ce instinctele slabe spun în legătură cu arta. Aproape toţi esteticienii germani susţin punctul de vedere al instinctelor slabe. Arta trebuie să înfăţişeze ceva „infinit" în „finit", ceva „veşnic" în „temporal", o „idee" în „realitate". Pentru Schelling, de exemplu, orice frumos senzorial este numai un reflex [74] al acelui frumos *infinit* pe care nu-l putem percepe niciodată cu simţurile. Opera de artă nu e frumoasă de dragul ei înseşi şi prin ceva ce este ea, ci pentru că reproduce ideea de frumos. Imaginea senzorială e doar un mijloc de expresie, doar forma unui conţinut *suprasenzorial*. Şi Hegel numeşte frumosul „apariţia sub formă senzorială a *ideii*"[75]. Putem găsi afirmaţii asemănătoare şi la ceilalţi esteticieni germani. Pentru Nietzsche, arta este un factor de stimulare a vieţii, şi numai dacă este aşa ceva are drept de existenţă. Cine nu poate suporta viaţa aşa cum o percepe în mod nemijlocit, o modelează conform cu necesitatea sa, şi prin aceasta creează o operă de artă. Şi ce vrea omul care gustă opera de artă? El vrea creşterea bucuriei sale de a trăi, fortificarea forţelor sale de viaţă, satisfacerea unor nevoi pe care realitatea nu i le satisface. Dar, dacă simţul său e orientat spre realitate, el nu vrea să vadă în opera de artă reflexul divinului, al suprasensibilului. Să auzim cum descrie Nietzsche impresia pe care i-a făcut-o opera *Carmen* de Bizet: „Devin un om mai bun când îmi vorbeşte acest Bizet. De asemenea, un muzician mai bun, un *ascultător* mai bun. Se poate asculta mai bine? – Eu îmi mai şi cufund urechile în această muzică, aud cauza ei originară. – Îmi pare că trăiesc naşterea ei – tremur în faţa unor pericole care însoţesc o faptă îndrăzneaţă oarecare, sunt încântat de nişte cazuri fericite de care Bizet nu e vinovat. – Şi, ciudat lucru! în fond, eu mă gândesc numai la ea, sau *nu ştiu* cât de tare mă gândesc la ea. Fiindcă prin cap îmi fug în acest timp cu totul alte gânduri. . . S-a observat oare că muzica face spiritul *liber*? Că ea dă aripi gândului? Că devii cu atât mai mult filosof, cu cât devii mai mult muzician? – Cerul cenuşiu al abstracţiunii străbătut parcă de fulgere; lumina suficient de puternică pentru întregul filigran al lucrurilor; marile probleme aproape că le apuci cu mâna; lumea privită în ansamblu, ca de pe culmea unui munte. – Am definit adineauri patosul filosofic. – Şi pe neaşteptate îmi cad în poală *răspunsuri*, o mică grindină, făcută din gheaţă şi întelepciune, de probleme *rezolvate*... Unde sunt eu? – Bizet mă face rodnic. Tot ceea ce e bun mă face rodnic. Nu am nici o altă recunoştintă, nu am nici o altă dovadă a ceea ce e bine." (*Cazul Wagner*, § 1.) Din cauză că muzica lui Richard Wagner nu avea un asemenea efect asupra lui, Nietzsche a respins-o: „Obiecţiile mele împotriva muzicii lui Wagner sunt obiecţii fiziologice... Faptul meu, *mon petit fait vrai*, este acela că nu mai respir uşor atunci când această muzică acţionează asupra mea; că în curând *piciorul* meu se supără pe ea şi se revoltă: el simte nevoia de tact, dans, marş..., el cere de la muzică mai întâi încântările care zac în mersul, păşitul, dansul *bun*. Dar nu protestează oare şi stomacul meu? inima mea? circulaţia sângelui meu? Nu se întristează viscerele mele? Nu răguşesc pe neaşteptate? Şi aşa se face că mă întreb: ce vrea oare întreg trupul meu de la muzică?... Cred că vrea *uşurarea* sa: ca şi cum toate funcţiile animalice ar urma să fie accelerate de nişte ritmuri uşoare, îndrăzneţe, lejere, sigure de ele; ca şi cum viaţa imuabilă, ca de plumb, ar urma să-şi piardă greutatea sub influenţa unor melodii aurii, delicate, uleioase. Tristeţea mea adâncă vrea să se

odihnească în ascunzişurile şi abisurile *desăvârşirii*: pentru aceasta am nevoie de muzică." (*Nietzsche contra Wagner*, cap. „Unde ridic obiecţii".)

La începutul carierei sale scriitoriceşti, Nietzsche s-a înşelat asupra a ceea ce instinctele sale cer de la artă şi din acest motiv el a fost un adept al lui Wagner. Prin studierea filosofiei schopenhaueriene, el s-a lăsat pradă idealismului. Mai mult timp el a crezut în idealism şi şi-a imaginat că are nişte nevoi artificiale, ideale. De-abia mai târziu în viaţă şi-a dat seama că întreg idealismul este diametral opus pornirilor sale. Acum a devenit mai sincer faţă de sine. A spus ceea ce simţea el însuşi. Şi această situaţie nu putea să ducă decât la respingerea totală a muzicii wagneriene, care lua din ce în ce mai mult caracterul ascetic descris de noi drept ultimul ţel al creaţiei sale.

Esteticienii care consideră că misiunea artei este aceea de a da ideii o formă senzorială, de a întrupa divinul, susţin în acest domeniu o părere asemănătoare aceleia susţinute de filosofii nihilişti în domeniul cunoaşterii şi al moralei. Ei caută în obiectele create de artă ceva transcendental, dar în faţa simţului realităţii acest ceva se dizolvă într-un *nimic*. Există un *nihilism estetic*.

Diametral opusă este estetica personalităţii puternice, care vede în artă o copie a realităţi, o realitate superioară, pe care o savurează mai cu plăcere decât pe cea cotidiană.

27

Nietzsche pune faţă în faţă două tipuri umane: pe omul slab şi pe cel puternic. Cel dintâi caută cunoaşterea ca stare de fapt obiectivă, care urmează să se reverse în spiritul lui din lumea exterioară. El aşteaptă ca binele şi răul să-i fie dictate de o „voinţă cosmică veşnică" sau de un „imperativ categoric". Şi desemnează drept păcat, care trebuie să atragă după sine o pedeapsă morală, orice faptă care nu e desemnată de voinţa cosmică, ci de voinţa creatoare proprie a unei individualităţi. El vrea să decreteze aceleaşi drepturi pentru toţi oamenii şi să determine valoarea omului după un etalon exterior. În fine, el ar vrea să vadă în artă o copie a divinului, o solie din transcendent. Spre deosebire de el, omul puternic consideră că întreaga cunoaştere este emanaţia voinţei de putere. Prin cunoaştere, el caută să facă lucrurile să poată fi gândite şi prin aceasta să devină stăpânul lor. Ştie că el însuşi este creatorul adevărului; că nimeni în afară de el însuşi nu poate crea binele şi răul său. El consideră că faptele oamenilor sunt consecinţele unor porniri naturale şi le lasă să se manifeste drept evenimente naturale, care nu pot fi privite niciodată drept păcate şi nici nu merită vreo condamnare morală. El caută valoarea omului în destoinicia instinctelor sale. El preţuieşte mai mult un om înzestrat cu instinctele sănătăţii, spiritului, frumosului, perseverenţei, nobleţei, decât pe unul care are instinctele slăbiciunii, urâtului, sclaviei. El apreciază o operă de artă după gradul în care aceasta contribuie la creşterea forţelor sale.

Acest din urmă tip de om este ceea ce Nietzsche înţelege prin supraomul său. Asemenea supraoameni au putut lua naştere până acum numai prin întâlnirea unor împrejurări întâmplătoare. Intenţia lui Zarathustra este aceea de a face din dezvoltarea lor ţelul conştient al omenirii. Până în prezent, ţelul evoluţiei omenirii era văzut în nişte idealuri oarecare. Aici, Nietzsche consideră că e necesar să aibă loc o schimbare a concepţiilor. „Tipul cu valoare superioară a existat deja destul de des: dar ca un caz fericit, ca excepţie, niciodată în mod *voit*. Mai degrabă, tocmai că el a fost cel mai temut, până acum aproape că a fost ceva groaznic, de care trebuie să te temi; din cauza fricii s-a vrut şi a fost cultivat şi a fost *realizat* tipul celălalt: animalul domestic, animalul de turmă, animalul-om bolnav-creştinul..." (*Antihrist*, § 3.)

Înţelepciunea lui Zarathustra vrea să-i înveţe pe oameni ce este şi cum poate fi cultivat acest supraom, faţă de care celălalt tip nu e decât o fază de trecere.

Nietzsche desemnează această înţelepciune drept *dionsiacă*. Este o înţelepciune care nu-i e dată omului din exterior; este o înţelepciune creată de omul însuşi. Înţeleptul dionisiac nu cercetează; el creează. El nu stă ca un spectator în faţa lumii, pe care vrea să o cunoască; el a devenit *una* cu cunoaşterea sa. El nu mai e în căutarea unui Dumnezeu; ceea ce îşi mai poate reprezenta drept divin, este numai El însuşi, în calitate de creator al propriei sale lumi. Când această stare se extinde asupra tuturor forţelor organismului uman, rezultă *omul dionisiac*, căruia îi este imposibil să nu înţeleagă o sugestie oarecare; el nu trece cu vederea nici un semn al afectului, el are gradul cel mai înalt al instinctului de a înţelege şi ghici, precum şi gradul cel mai înalt al artei comunicării. El intră în pielea oricărei fiinţe şi a oricărui lucru, se transpune în orice afect; el se metamorfozează neîncetat. Înţeleptului dionisiac îi stă în faţă, ca pol opus, simplul spectator, care se crede mereu situat în afara obiectului cunoaşterii sale, ca spectator obiectiv, pasiv, care doar suferă influenţele exercitate asupra lui. Faţă în faţă cu omul dionisiac stă *omul apolinic*, care „ţine excitat mai ales ochiul [76], în aşa fel încât primeşte forţa viziunii". Spiritul apolinic vrea să aibă viziuni, imagini ale lucrurilor, situate dincolo de realitatea umană, nu o înţelepciune creată de el însusi.

28

Înţelepciunea apolinică are caracterul *seriozităţii*. Ea resimte domnia transcendentului, pe care îl posedă numai sub formă de imagine, ca pe o apăsare grea, ca pe o putere ce i se opune. Înţelepciunea apolinică este seriozitate, căci ea se crede în posesia unei solii din lumea de dincolo, chiar dacă aceasta i se comunică numai prin imagini, viziuni. Spiritul apolinic umblă prin lume greu încărcat de cunoaşterea sa, căci el poartă o povară care provine dintr-o altă lume. Şi el ia expresia demnităţii, fiindcă în faţa soliilor venite din infinit orice râs trebuie să amuţească. Acest râs caracterizează însă spiritul dionisiac. El ştie că tot ceea ce numeşte înţelepciune este numai înţelepciunea sa, născocită de el, pentru a-şi face viaţa uşoară. Numai acest *singur lucru* trebuie să fie înţelepciunea sa: un mijloc care-i permite să spună Da vieţii. Omului dionisiac nu-i place spiritul greutăţii, din cauză că acesta nu uşurează viaţa, ci o apasă în jos. Înţelepciunea creată de omul însuşi este o înţelepciune voioasă,fiindcă acela care-şi creează el însuşi povara îşi creează numai una pe care o şi poate purta uşor. Cu înţelepciunea de el însuşi creată spiritul dionisiac se mişcă prin lume cu uşurinţa unui dansator.

„Faptul că eu sunt bun faţă de înţelepciune şi adeseori prea bun: aceasta face ca ea să-mi amintească foarte tare de viaţă!

Înţelepciunea are ochiul ei, râsul ei şi chiar mica ei undiţă aurie: ce sunt eu de vină dacă amândouă arată atât de asemănător?"

„În ochiul tău am privit de curând, o, viaţă: aur am văzut lucind în ochiul tău noptatic – inima mea stătea liniştită în faţa acestei voluptăţi:

pe ape noptatice am văzut licărind o barcă de aur, o barcă de aur legănându-se, scufundându-se, bând, făcând iarăşi semn!

Tu ai aruncat o privire spre piciorul meu, cuprins de furia dansului, o privire care *râdea*, întreba, topea:

numai de două ori ţi-ai mişcat titirezul cu mâini mici – şi deja piciorul meu se legăna în *furia dansului*.

Călcâiele mele se strânseră, degetele de la picioare şi-au aţintit auzul ca să te înţeleagă: *dansatorul* îşi poartă auzul - în degetele de la picioare!" (*Zarathustra*, părţile a 2-a şi a 3-a, „Cântecul de dans".)

29

Pentru că spiritul dionisiac ia din el însuşi toate impulsurile faptelor sale şi nu ascultă de nici o putere exterioară, el este un spirit *liber*. Fiindcă un spirit liber este acela care dă curs numai naturii sale. În orice caz, în lucrările lui Nietzsche este vorba numai de instincte ca impulsuri ale spiritului liber. Cred că aici Nietzsche a cuprins sub *un singur* nume o serie de imbolduri care ar cere un studiu mai amănunţit. Nietzsche numeşte instincte atât pornirile de hrănire şi autoconservare, existente la animale, cât şi impulsurile cele mai înalte ale naturii umane, de exemplu, imboldul spre cunoaştere, imboldul de a acţiona conform unor etaloane morale, imboldul de a se delecta în contact cu operele artistice etc. Ce-i drept, toate aceste imbolduri sunt nişte forme de manifestare ale uneia şi aceleiaşi forţe fundamentale. Totuşi, ele reprezintă trepte diferite în dezvoltarea acestei forţe. Impulsurile morale, de exemplu, sunt o treaptă specială a instinctelor. Chiar dacă trebuie să recunoaştem că ele nu sunt decât nişte forme superioare ale unor instincte senzoriale, în om ele intră totuşi în sfera existenţei într-un mod special. Acest lucru se arată în faptul că omului îi este posibil să aducă la îndeplinire nişte fapte care nu pot fi deduse direct din instinctele senzoriale, ci numai din acele impulsuri care trebuie desemnate drept forme superioare ale instinctului. Omul îşi creează imbolduri ale acţiunilor sale care nu pot fi derivate din pornirile lui senzoriale, ci numai din gândirea conştientă. El îşi propune scopuri individuale, dar şi le propune *în mod conştient*. Şi este o mare deosebire între situaţia în care el dă curs unui instinct născut în mod inconştient şi care de-abia pe urmă a fost primit în conştienţă, sau aceea în care el dă curs unui gând creat de el de la bun început, în mod cu totul conştient. Dacă eu mănânc din cauză că instinctul meu de hrănire mă obligă s-o fac, aceasta este o situaţie esenţial diferită de aceea în care rezolv o problemă de matematică. Înţelegerea bazată pe gândire a fenomenelor lumii reprezintă o formă specială a facultăţii generale de percepţie. Ea se deosebeşte de simpla percepţie senzorială. Ei bine, formele superioare de evoluţie ale vieţii instinctuale îi sunt la fel de fireşti omului ca si cele inferioare. Când acestea două nu sunt în armonie, el e condamnat la nelibertate. Se poate ivi situaţia în care o personalitate slabă, cu instincte perfect sănătoase, să aibă doar nişte instincte spirituale slabe. În acest caz, ce-i drept, în viaţa senzorială ea îşi va manifesta propria ei individualitate, dar impulsurile ideatice ale acţiunilor sale le va împrumuta din tradiţie. Se poate să apară o dizarmonie între cele două lumi de instinct. Instinctele senzoriale cer să se manifeste propria personalitate, impulsurile spirituale sunt în robia unei autorităţi exterioare. Viaţa spirituală a unei asemenea personalităţi va fi tiranizată de instinctele senzoriale, iar viaţa senzorială – de instinctele spirituale. Fiindcă cele două puteri nu sunt una, nu s-au născut din aceeaşi entitate. Pentru ca o personalitate să fie cu adevărat liberă, se cere, deci, nu numai o viaţă instinctual-senzorială sănătoasă a individului, ci şi facultatea de a-şi crea impulsurile ideatice pentru viaţă. Este cu desăvârşire liber de-abia acel om care poate să creeze şi gânduri care duc la acţiune. În scrierea ***Filosofia libertăţii*** (Weimar, Emil Felber,1894), eu am numit „fantezie morală" facultatea de a crea resorturi ideatice pentru fapte. Numai cine posedă această *fantezie morală* este cu adevărat liber, fiindcă omul trebuie să acţioneze conform unor resorturi *conştiente*. Iar dacă nu este în măsură să creeze el însuşi asemenea resorturi, atunci trebuie să aştepte ca ele să-i fie date

de nişte autorităţi exterioare sau de tradiţia care vorbeşte în el sub forma glasului conştiinţei. Un om care se lasă numai în seama instinctelor sale senzoriale actionează *ca un animal*; un om care îşi pune instinctele senzoriale sub comanda unor gânduri străine acţionează în mod *neliber*; numai omul care-şi creează el însuşi ţelurile *morale* acţionează *liber*. Fantezia morală este absentă în expunerile lui Nietzsche [77]. Cine duce până la capăt aceste gânduri, ajunge în mod necesar la această noţiune. Dar, pe de altă parte, este şi o necesitate stringentă aceea de a se adăuga această noţiune concepţiei nietzscheene despre lume. Altfel i s-ar putea obiecta mereu: Ce-i drept, omul dionisiac nu este sclavul tradiţiei, sau al voinţei transcendentale; dar el e *un sclav al propriilor sale instincte*.

Nietzsche şi-a îndreptat privirea spre ceea ce este în om genuin, absolut personal. El a căutat să dezbrace acest element absolut personal de mantia a ceea ce este impersonal, în care o concepţie despre lume vrăjmaşă realităţii l-a învăluit. Dar el n-a ajuns să distingă treptele de viaţă din cadrul personalităţii înseşi. De aceea, el a subapreciat importanţa conştienţei în viaţa personalităţii umane. „Starea de a fi conştient este ultima şi cea mai târzie fază din dezvoltarea organicului şi, în consecinţă, cea mai neterminată şi mai debilă. Din faptul de a fi conştient se nasc nenumărate greşeli, care fac ca un animal, ca un om, să piară mai devreme decât ar fi necesar «din cauza destinului», cum spune Homer. Dacă uniunea instinctelor, care menţine în viaţă, n-ar fi infinit mai puternică, dacă ea n-ar servi în totul ca factor de reglaj, omenirea s-ar prăpădi din cauza judecăţilor şi fantazărilor ei cu ochii deschişi, atât de sucite, din cauza netemeiniciei şi credulităţii ei, într-un cuvânt, din cauză că e conştientă", spune Nietzsche. (*Ştiinţa veselă*, § 11.)

Acest lucru, ce-i drept, trebuie admis fără rezerve; dar nu e mai puţin adevărat că omul e liber numai în măsura în care îşi poate crea *în sfera conştienţei* resorturi ideatice ale acţiunilor sale.

Dar studierea resorturilor ideatice duce şi mai departe. Este un fapt furnizat de experienţă acela că resorturile ideatice pe care oamenii le produc din ei înşişi se suprapun, totuşi, până la un anumit punct, la diferiţii indivizi. Chiar dacă omul individual creează gânduri din sine însuşi, în mod absolut liber, acestea coincid într-un anumit sens cu gândurile altor oameni. De aici decurge pentru cei liberi dreptul de a presupune că în societatea umană armonia apare de la sine, dacă ea constă din indivizi suverani. El poate opune această părere celui care apără nelibertatea şi crede că faptele unei mulţimi de oameni sunt în concordanţă unele cu altele numai dacă sunt dirijate de o putere exterioară spre un ţel comun. Spiritul liber nu e, de aceea, adeptul acelei concepţii care vrea să lase instinctele animalice să domnească în mod absolut liber şi vrea, de aceea, să abolească toate ordinile bazate pe lege. Dar el cere libertate absolută pentru aceia care nu vor să se supună doar instinctelor animalice, ci sunt în stare să *creeze* resorturi morale, propriul lor *bine* şi rău.

Doar cine nu l-a pătruns pe Nietzsche atât de adânc încât să poată trage ultimele concluzii din concepţia lui despre lume, deşi Nietzsche însuşi nu le-a tras, poate să vadă în el un om care „a găsit curajul de a dezvălui cu o anumită voluptate stilistică ceea ce până acum va fi pândit ascuns... în străfundul sufletesc cel mai tainic al unor tipuri de criminali grandioşi". (Ludwig Stein, *Concepţia despre lume a lui Friedrich Nietzsche şi pericolele ei*, p. 5.) Încă nici în ziua de azi cultura medie a unui profesor universitar german n-a ajuns atât de departe încât să separe ceea ce e mare la o personalitate de micile ei erori. Căci altfel n-am putea vedea cum critica unui asemenea profesor se îndreaptă tocmai spre aceste mici erori. Eu cred că o cultură veritabilă primeşte ceea ce e mare la o personalitate şi corectează până la capăt gândurile duse numai până la jumătate.

III. EVOLUŢIA LUI NIETZSCHE

30

Am prezentat concepţiile lui Nietzsche despre supraom aşa cum ne întâmpină ele în ultimele sale scrieri: *Zarathustra* (1883-1884), *Dincolo de bine şi de rău* (1886), *Genealogia moralei* (1887), *Cazul Wagner* (1888), *Amurgul idolilor* (1889). În lucrarea rămasă neterminată, *Voinţa de putere* [78], în care încercase revalorizarea tuturor valorilor şi a cărei primă parte, „Antihrist", a apărut în volumul VIII al *Operelor complete* ale lui Nietzsche, ele şi-ar fi găsit, fără îndoială, expresia lor filosofică cea mai pregnantă. Din dispoziţia care apare tipărită în anexa la volumul amintit, se poate vedea clar acest lucru. Ea se numeste: 1. *Antihristul*. Încercarea unei critici a creştinismului. 2. *Spiritul liber*. Critica filosofiei ca mişcare nihilistă. 3. *Imoralistul*. Critica celei mai periculoase forme de ignoranţă, morala. 4. *Dionysos*. Filosofia veşnicei reîntoarceri.

Nietzsche nu şi-a exprimat gândurile sub forma lor cea mai originară chiar la începutul carierei sale scriitoriceşti. Iniţial, el s-a aflat sub influenţa idealismului german, şi anume sub forma în care el i-a apărut prin Schopenhauer şi Richard Wagner. În cele dintâi cărţi ale sale se exprimă folosind formulări schopenhaueriene şi wagneriene. Dar cine este în stare să vadă transpărând prin aceste formulări sâmburele gândurilor lui Nietzsche găseşte în aceste cărţi aceleaşi intenţii şi ţeluri care vor fi exprimate în lucrările ulterioare.

Nu putem vorbi despre evoluţia lui Nietzsche fără a ne aduce minte de gânditorul liber pe care l-a dat omenirea modernă, Max Stirner [79]. Este un trist adevăr acela că acest gânditor, care întruneşte în sensul cel mai deplin al cuvântului condiţiile puse de Nietzsche în legătură cu supraomul, n-a fost recunoscut şi apreciat decât de foarte puţini. El a exprimat deja în anii '40 ai acestui secol concepţia despre lume a lui Nietzsche. În orice caz, nu în asemenea acorduri saturate ale inimii cum a făcut-o Nietzsche, în schimb, sub forma unor gânduri de limpezimea cristalului, alături de care aforismele lui Nietzsche par adesea un simplu gângurit.

Pe ce cale ar fi pornit Nietzsche, dacă educatorul său n-ar fi fost Schopenhauer, ci Max Stirner! În lucrările lui Nietzsche nu poate fi observată nici o urmă de influenţă a lui Stirner. Nietzsche a trebuit să părăsească prin proprie putere idealismul german şi să ajungă până la o concepţie despre lume asemănătoare aceleia a lui Stirner.

Stirner, ca şi Nietzsche, este de părere că forţele motrice ale vieţii umane pot fi căutate numai în personalitatea individuală, *reală*. El respinge toate puterile care vor să formeze, să determine din exterior personalitatea individuală. El urmăreşte mersul istoriei şi găseşte eroarea fundamentală a omenirii de până acum în faptul că nu şi-a propus să cultive personalitatea individuală, ci alte ţeluri şi scopuri, nepersonale. Stirner vede adevărata eliberare a omului în faptul că acesta nu recunoaşte tuturor acestor ţeluri nici o valoare superioară, ci se serveşte de ele ca mijloace pentru cultivarea propriei personalităţi. Omul liber îşi desemnează el însuşi scopurile; el îşi posedă idealurile, nu se lasă posedat de ele. Omul care nu domneşte ca personalitate liberă peste idealurile sale se află sub influenţa acestora, la fel ca nebunul care are idei fixe. Pentru Stirner e totuna [80] dacă un om îşi închipuie că e „regele Chinei" sau că „un cetăţean cumsecade îşi închipuie

că menirea lui este să fie un bun creştin, un protestant credincios, un cetăţean loial, un om virtuos etc. – amândouă sunt una şi aceeaşi «idee fixă». Cine n-a încercat şi n-a îndrăznit niciodată să nu fie un bun creştin, un protestant credincios, un om virtuos etc. – acela e *prizonierul* credinţei, al virtuţii etc. şi sclavul acestor idei".

Nu e necesar să citesti decât câteva fraze din cartea lui Stirner *Unicul şi proprietatea sa*, ca să vezi cât e de înrudită concepţia sa cu aceea a lui Nietzsche. Citez câteva pasaje din cartea amintită, care sunt deosebit de caracteristice pentru gândirea lui Stirner:

„Era precreştină şi era creştină [81] urmăresc scopuri diametral, opuse: cea dintâi vrea să idealizeze realul, cea din urmă vrea să realizeze idelaul, cea dintâi caută «Duhul Sfânt», cea din urmă – «trupul transfigurat». De aceea, prima sfârşeşte în insensibilitatea pentru real, în «dispreţul faţă de lume»; iar cea de-a doua va sfârşi în repudierea idealului, în «dispreţuirea spiritului».

La fel cum tendinţa de simţire sau de purificare străbate lumea veche (spălările etc.), tot astfel tendinţa de întrupare străbate lumea creştină: Dumnezeu se prăbuşeşte în această lume, devine carne şi vrea s-o izbăvească, adică s-o umple cu sine; dar pentru că el este «ideea» sau «spiritul», în cele din urmă gânditorii (de exemplu, Hegel) introduc ideea în toate, în lume, şi demonstrează «că ideea e prezentă în toate». «Înţeleptului» proclamat de stoicii păgânismului îi corespunde în civilizaţia actuală «omul», şi unul, şi altul, fiinţe *care nu sunt făcute din carne*. «Înţeleptul» *nereal*, acest «sfânt» fără trup al stoicilor, a devenit o persoană reală, un «sfânt» care are trup, în Dumnezeu *cel care s-a făcut carne*; «omul» nereal, eul fără trup, va deveni real în eul *trupesc*, în Mine.

Că omul *individual* este o istorie universală în sine şi că restul istoriei lumii este proprietatea sa, acest lucru depăşeşte concepţia creştină. Pentru creştin, istoria universală este superioară, pentru că ea este istoria lui Christos sau a «omului»; pentru egoist numai istoria *lui* are valoare, pentru că el vrea să se dezvolte numai pe sine, nu ideea de omenire, nu planul lui Dumnezeu, nu libertatea sau alte asemenea lucruri. El nu se consideră un instrument al ideii sau un vas al lui Dumnezeu, el nu recunoaşte că are vreo menire, nu pomeneşte faptul că există pentru dezvoltarea progresivă a omenirii şi că trebuie să-şi aducă şi el aici mica lui contribuţie, ci el se manifestă şi trăieşte fără a întreba cât de bine sau de rău îi face asta omenirii. Dacă nu s-ar putea să se creeze impresia greşită că vrem să lăudăm o stare naturală a omului, am putea să amintim aici poezia *Trei ţigani* a lui Lenau. – Ce, Eu sunt în lume ca să realizez idei? Să-mi aduc contribuţia, ca cetăţean, la realizarea ideii de «stat» sau prin căsnicie, ca soţ şi tată, să ajut ideii de familie să capete existenţă reală? Ce-mi pasă de o asemenea vocaţie! Eu trăiesc la fel de puţin conform cu o vocaţie, pe cât de puţin o floare creşte şi dă parfum conform cu o vocaţie.

Idealul «om» este *realizat* în momentul în care concepţia creştină se transformă în propoziţia: «Eu, acesta unic, sunt omul». Întrebarea noţională: «Ce este omul?» – s-a transpus atunci în întrebarea personală: «Cine este omul?» În cazul lui «ce», căutăm noţiunea, pentru a o realiza; în cazul lui «cine», nu mai există nici o întrebare, ci răspunsul există imediat sub formă personală în cel care întreabă: întrebarea îşi dă singură răspunsul.

Se spune despre Dumnezeu: «Nici un nume nu te numeşte». Această afirmaţie este valabilă în legătură cu Mine: nici o *noţiune* nu mă exprimă pe Mine, nimic din ceea ce este indicat drept fiinţa mea nu mă epuizează; toate sunt numai nişte nume. În mod

asemănător, se spune despre Dumnezeu că e desăvârşit şi că nu are nici o chemare de a tinde spre desăvârşire. Şi această afirmaţie este valabilă numai în legătură cu Mine.

Eu sunt *proprietarul* puterii mele şi Eu sunt aceasta atunci când Eu mă ştiu pe Mine drept *Unicul*. În *Unic*, proprietarul însuşi se retrage înapoi în nimicul său creator, din care se naşte. Fiecare fiinţă superioară situată deasupra Mea, fie că e Dumnezeu, fie că e omul, slăbeşte sentimentul unicităţii mele şi păleşte numai în faţa Soarelui conştienţei acestui fapt: Dacă Eu îmi întemeiez cauza pe Mine, Unicul, atunci ea e întemeiată pe creatorul ei pieritor, muritor, care se mistuie pe sine însuşi, şi îmi este îngăduit să spun:

«Eu cauza pe nimica mi-am întemeiat»".[82]

Acest *proprietar* întemeiat pe el însuşi, care creează numai din sine însuşi, este *supraomul* lui Nietzsche.

31

Aceste gânduri ale lui Stirner ar fi fost vasul potrivit în care Nietzsche şi-ar fi putut turna bogata lui viaţă sufletească. În loc de aceasta, el a căutat în lumea de noţiuni a lui Schopenhauer scara pe care s-a căţărat până la lumea gândurilor sale.

Întreaga noastră cunoaştere despre lume ne vine, după Schopenhauer, din două rădăcini. Din viaţa de reprezentare şi din perceperea voinţei care apare în noi înşine drept făptuitor. „Lucrul în sine" e situat dincolo de lumea reprezentărilor noastre. Fiindcă reprezentarea este numai efectul pe care „lucrul în sine" îl exercită asupra organului meu de cunoaştere. Eu cunosc numai impresiile pe care lucrurile le fac asupra mea, nu lucrurile înseşi. Iar aceste impresii sunt reprezentările mele. Eu nu cunosc un Soare şi un Pământ, ci numai un ochi care vede un Soare şi o mână care pipăie un Pământ. Omul ştie doar atât: „că lumea care-l înconjoară există numai ca reprezentare, adică numai raportată la altceva, la ceea ce desfăşoară activitatea de reprezentare, care este el însuşi!" (Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, § 1.) Dar omul nu se limitează la a-şi face reprezentări despre lume, ci şi *acţionează* în ea; el devine conştient de voinţa sa şi află că ceea ce simte în el însuşi drept *voinţă* poate fi perceput din exterior drept mişcare a trupului său, adică: omul îşi percepe în mod dublu propria sa activitate, din interior sub formă de *reprezentare*, din exterior sub formă de *voinţă*. De aici Schopenhauer trage concluzia că voinţa însăşi este aceea care apare sub formă de reprezentare în acţiunea trupească percepută. Şi el mai afirmă în continuare că nu numai la baza reprezentării trupului propriu şi a mişcărilor sale se află o voinţă, ci că aşa e cazul şi cu toate celelalte reprezentări. Prin urmare, după concepţia lui Schopenhauer, întreaga lume este în esenţa ei voinţă şi ea se înfăţisează intelectului nostru sub formă de reprezentare. Această voinţă, afirmă Schopenhauer mai departe, este aceeaşi în toate lucrurile. Numai intelectul nostru face ca noi să percepem o multitudine de lucruri particulare.

Prin voinţa lui, spune această concepţie, omul are legătură cu Fiinţa unitară a lumii. În măsura în care omul acţionează, în el acţionează voinţa originară unitară. Şi omul există ca personalitate izolată, particulară, numai în propria sa reprezentare; în fiinţă, el este identic cu temeiul unitar al lumilor.

Să presupunem că, atunci când a făcut cunoştinţă cu filosofia lui Schopenhauer, în Nietzsche trăia deja, în mod inconştient, instinctiv, ideea de supraom; atunci, această teorie despre voinţă nu putea să-i fie decât simpatică. În voinţa umană îi fusese dat un element care-i permite omului să ia parte în mod direct la crearea conţinutului lumii. În

calitate de ființă care voiește, omul nu este doar un spectator situat în afara conținutului lumii, care-și face imagini ale realității, ci este el însuși un creator. În el lucrează forța divină, deasupra căreia nu mai există alta.

32

Pe baza acestor concepții s-au format în Nietzsche cele două idei despre modul *apolinic* și modul *dionisiac* de a privi lumea [83]. Și el le-a aplicat vieții artistice din Grecia antică, despre care a afirmat, conform cu aceasta, că a luat naștere din două rădăcini: dintr-o artă a reprezentării și dintr-o artă a voinței. Când cel ce desfășoară o activitate de reprezentare idealizează lumea reprezentărilor sale și întruchipează reprezentările idealizate în opere de artă, ia naștere *arta apolinică*. Prin faptul că întipărește în ele *frumusețea*, el conferă diferitelor obiecte ale reprezentării aparența de veșnicie. Dar el rămâne între limitele lumii reprezentărilor. *Artistul dionisiac* nu caută doar să exprime în operele sale de artă frumosul, ci imită însăși activitatea creatoare a voinței cosmice. El caută să copieze spiritul cosmic prin propriile sale mișcări. El se face pe sine întruparea vizibilă a voinței. Devine el însuși operă de artă. „Cântând și dansând, omul se manifestă ca membru al unei comunități superioare: el s-a dezvățat de mers și de vorbit și e pe cale să-și ia zborul, dansând, prin aer. Din gesturile sale vorbește starea de vrajă." (*Nașterea tragediei*, § l.) Când este în această stare, omul se uită pe sine, nu se mai simte individ, se lasă în seama voinței cosmice generale. În acest fel interpretează Nietzsche serbările organizate în cinstea zeului Dionysos de către slujitorii săi. În slujitorul lui Dionysos, Nietzsche vede arhetipul artistului dionisiac. El își imaginează că cea mai veche artă dramatică a grecilor a luat naștere printr-o unire superioară între elementul dionisiac și cel apolinic. În acest fel explică el originea primei tragedii grecești. El presupune că tragedia s-a născut din corul tragic. Omul dionisiac devine spectatorul, devine privitorul unei imagini care-l înfățișează pe el însuși. *Corul* este autooglindirea unui om excitat în mod dionisiac, adică omul dionisiac își vede excitația dionisiacă reprodusă într-o operă de artă apolinică. Înfățișarea elementului dionisiac în imaginea apolinică este *tragedia* primitivă. Premisa unei asemenea tragedii este aceea ca în creatorul ei să existe o conștiență vie despre legătura omului cu puterile originare ale lumii. O asemenea conștiență se manifestă sub formă de mit. Elementul mitic trebuie să fi fost obiectul celei mai vechi tragedii. Când în evoluția unui popor apare momentul în care intelectul ce disecă distruge sentimentul viu pentru mit, consecința necesară este moartea tragediei.

33

După cum crede Nietzsche, în evoluția poporului grec acest moment a venit o dată cu Socrate. Socrate era un adversar a tot ceea ce e viață instinctivă, unită cu puterile naturii. El nu considera valabil decât ceea ce intelectul poate să dovedească prin gândire, decât ceea ce poate fi transpus sub formă de învățătură. Cu aceasta se declarase război mitului. Și Euripide, desemnat de Nietzsche drept elev al lui Socrate [84], a distrus tragedia, deoarece creația sa nu mai izvora, ca la Eschil, din instinctele dionisiace, ci din intelectul critic. În loc să copieze mișcările de voință ale spiritului lumii, Euripide leagă în mod *rațional* diferite procese izolate, în cadrul acțiunii tragice.

Eu nu întreb care este îndreptățirea istorică a ideilor nietzscheene. Din cauza lor el a fost atacat cu vehemență de un filolog specialist în clasicism [85]. Felul cum descrie Nietzsche cultura greacă poate fi comparat cu descrierea pe care o face un om în legătură cu un peisaj pe care-l privește de pe culmea unui munte; iar prezentarea filologică poate fi comparată cu o descriere făcută de acel drumeț care vizitează fiecare colțișor în parte. De pe culmea muntelui, unele lucruri arată altfel, conform cu legile opticii.

34

Aici se pune întrebarea: Ce fel de sarcină şi-a trasat Nietzsche în cartea sa *Naşterea tragediei*? Nietzsche este de părere că grecii mai vechi au cunoscut foarte bine suferinţele existenţei. „Circulă vechea legendă potrivit căreia regele Midas ar fi umblat multă vreme prin pădure, ca să-l vâneze pe Silen, însoţitorul lui Dionysos, fără a reuşi să-l prindă. Când, în cele din urmă, acesta i-a căzut în mâini, regele îl întreabă care ar fi pentru om lucrul cel mai bun şi de preferat. Demonul tace, rigid şi nemişcat, până când, silit de rege, izbucneşte într-un râs strident şi dă drumul unei avalanşe de cuvinte: «Biet neam de o zi, copil al întâmplării şi al trudei, de ce mă sileşti să-ţi spun ceea ce nu e cel mai prielnic pentru tine să auzi? Cel mai bun lucru este pentru tine cu totul de neatins: să nu te fi născut, să nu *fii*, să fii *nimic*. A1 doilea lucru mai bun pentru tine este însă – să mori neîntârziat»." (*Naşterea tragediei*, § 3.) În această legendă, Nietzsche găseşte exprimat un sentiment fundamental al grecilor. El consideră că este o atitudine superficială aceea care-i prezintă pe greci drept poporul mereu voios, care-şi pierde vremea cu jocuri copilăreşti. Din sentimentul fundamental tragic, în greci trebuia să se nască imboldul de a crea ceva care să le facă suportabilă existenţa. Ei au căutat o îndreptăţire a existenţei şi au găsit-o în lumea lor de zei şi în artă. Pentru greci, realitatea cea aspră a devenit suportabilă numai datorită reversului oferit de zeii olimpieni şi de artă. Prin urmare, întrebarea fundamentală pe care Nietzsche şi-o pune în *Naşterea tragediei* este următoarea: În ce măsură arta greacă a avut puterea de a stimula viaţa, de a menţine viaţa? Cu aceasta, deja în prima sa carte se face simţit instinctul fundamental al lui Nietzsche în ceea ce priveşte arta ca putere de stimulare a vieţii.

35

Un alt instinct fundamental al lui Nietzsche poate fi observat deja în această lucrare. Este tendinţa de a respinge spiritele pur logice; a căror personalitate se află cu totul sub stăpânirea intelectului. Din această respingere izvorăşte părerea lui Nietzsche că spiritul *socratic* a fost cel care a distrus cultura greacă. Pentru Nietzsche, gândirea este numai una dintre formele sub care se manifestă personalitatea. Dacă acestei forme de manifestare nu i se alătură şi altele, personalitatea apare schiloadă, drept organism căruia i-au fost mutilate nişte organe necesare. Din cauză că n-a putut găsi în scrierile lui Kant decât intelectul care mocneşte în el însuşi, Nietzsche l-a numit pe Kant „un schilod al noţiunilor, crescut strâmb"[86]. Numai când logica este expresia instinctelor mai adânci ale unei personalităţi, Nietzsche îi acordă drept de existenţă. Ea trebuie să fie emanaţia a ceea ce este *supralogic* în personalitate. Nietzsche a respins mereu spiritul socratic. În *Amurgul idolilor* citim: „O dată cu Socrate, gustul grecilor o ia în direcţia dialecticii: Ce se petrece aici, de fapt? Înainte de toate, aici este învins un gust *nobil*; ajunge sus plebea, cu dialectica ei. Înainte de Socrate, în societatea aleasă erau respinse manierele dialectice, ele erau considerate maniere proaste, ele se compromiteau". (*Problema lui Socrate*, § 5.) Acolo unde pentru o cauză nu vorbesc nişte instincte fundamentale sănătoase, intervine intelectul cu dovezile sale şi caută s-o sprijine prin talente avocăţeşti.

36

Nietzsche a crezut că recunoaşte în Richard Wagner un artist care vrea să reînvie spiritul dionisiac. Animat de această convingere, el a scris în 1895 cea de a patra dintre *Consideraţiile neconforme cu epoca*, intitulată: *Richard Wagner la Bayreuth*. Pe atunci el rămăsese încă la acel mod de a înţelege spiritul dionisiac pe care şi-l formase conform cu filosofia schopenhaueriană. El mai credea că realitatea nu este decât o reprezentare a omului şi că dincolo de această lume a reprezentării se află esenţa lucrurilor, sub forma

voinţei originare. Iar spiritul dionisiac *creator* încă nu era pentru el omul care se creează din sine însuşi, ci omul care se uită pe sine, care se pierde în voinţa originară. Dramele muzicale ale lui Richard Wagner erau pentru el nişte imagini ale voinţei originare ce pulsează, create de un spirit dionisiac dăruit acestei voinţe originare.

Şi pentru că Schopenhauer vedea în muzică o copie nemijlocită a voinţei, Nietzsche credea şi el că trebuie să vadă în muzică cel mai bun mijloc de exprimare pentru un spirit care desfăşoară o activitate creatoare dionisiacă. *Vorbirea* popoarelor civilizate îi părea *bolnavă*. Ea nu mai poate fi expresia simplă a sentimentelor, căci cuvintele au fost folosite din ce în ce mai mult pentru a deveni expresia culturii intelectuale, în permanentă ascensiune, a oamenilor. Dar în acest fel sensul cuvintelor a devenit abstract, sărac. Ele nu mai pot exprima ceea ce simte spiritul dionisiac, care creează din sânul voinţei originare. Aşa că acesta nu se mai poate exprima în drama bazată pe cuvânt. El trebuie să cheme în ajutor alte mijloace de exprimare, în primul rând muzica, dar şi celelalte arte. Spiritul dionisiac devine *dramaturgul ditirambic*, „dacă luăm această noţiune într-un sens atât de plin încât el este în acelaşi timp actor, poet, muzician". „Indiferent cum ne-am imagina evoluţia dramaturgului originar, în maturitatea şi desăvârşirea lui el este o plăsmuire fară orice reticenţă şi lacună: artistul cu adevărat liber, care nu poate decât să gândească simultan *în toate artele*, mijlocitor şi împăciuitor între sfere aparent separate, restauratorul unei unităţi şi totalităţi a facultăţii artistice, care nu poate fi deloc ghicită şi dedusă, ci numai arătată prin faptă." (*Richard Wagner la Bayreuth*, § 7.) Nietzsche l-a venerat pe Richard Wagner ca spirit dionisiac. Şi Richard Wagner poate fi desemnat un spirit dionisiac numai în sensul indicat de Nietzsche în cartea amintită. Instinctele sale sunt orientate spre transcendent; prin muzica sa, el vrea să facă să răsune glasul transcendentului. Am atras deja atenţia asupra faptului că Nietzsche s-a găsit pe sine mai târziu şi că el a fost în măsură să-şi recunoască instinctele orientate spre imanent în specificul lor. Iniţial, el nu înţelesese cum trebuie arta wagneriană - din cauză că nu se înţelesese pe sine, din cauză că făcuse ca înclinaţiile sale să fie tiranizate de filosofia schopenhaueriană. Mai târziu, această subordonare a instinctelor sale sub o putere spirituală străină i-a apărut drept un proces maladiv [87]. El a constatat că nu ascultase de instinctele sale şi se lăsase dus pe căi greşite de o concepţie care nu i se potrivea, care-l făcuse să lase să acţioneze asupra acestor instincte o artă care nu putea decât să le facă rău şi care până la urmă avea să le îmbolnăvească.

37

Nietzsche a descris el însuşi influenţa pe care a exercitat-o asupra lui filosofia schopenhaueriană, diametral opusă instinctelor lui fundamentale, într-o a treia *Consideraţie neconformă cu epoca*, intitulată *Schopenhauer ca educator* (1874), într-o perioadă în care mai credea încă el însuşi în această filosofie. Nietzsche caută un educator. Educatorul bun poate fi numai acela care acţionează asupra celui ce trebuie educat în aşa fel încât sâmburele fiinţial cel mai lăuntric al acestuia să se dezvolte din personalitate. Asupra fiecărui om acţionează epoca lui, cu mijloacele ei culturale. El îşi însuşeşte materialul cultural-formativ pe care epoca i-l oferă. Dar se pune întrebarea: Cum se poate găsi el însuşi pe sine, în mijlocul acestor influenţe care năvălesc asupra lui din exterior; cum poate să toarcă din sine ceea ce *el* şi *numai el* poate fi, şi nimeni altul? „Omul care nu vrea să facă parte din marea masă trebuie doar să înceteze de a fi comod cu el însuşi; să dea ascultare conştiinţei sale, care-i strigă: «Fii tu însuţi! Tu nu eşti nimic din toate acestea, nimic din ceea ce tu faci, crezi, doreşti acum», aşa îşi vorbeşte omul, care într-o bună zi constată că s-a mulţumit mereu numai să preia material de cultură din exterior." (*Schopenhauer ca educator*, § 1.) Nietzsche s-a găsit pe sine însuşi, chiar dacă,

în primă instanţă, încă nu în forma sa cea mai proprie, studiind filosofia lui Schopenhauer. Nietzsche năzuia în mod inconştient să se spună pe sine în mod *simplu* şi *cinstit*, conform cu impulsul său fundamental. El a găsit în jurul lui numai oameni care se exprimau în formulele culturale ale epocii, care-şi ascundeau fiinţa proprie cu ajutorul acestor formule. Dar în Schopenhauer Nietzsche a găsit un om care avea curajul să facă din sentimentele lui personale, în faţa lumii, conţinutul filosofiei sale: „sentimentul de plăcere viguros al celui ce vorbeşte" l-a cuprins pe Nietzsche la prima lectură a frazelor lui Schopenhauer. „Aici există un aer mereu la fel, care-ţi dă putere, aşa simţim; aici este o anumită naturaleţe şi neprezumţiozitate inimitabilă, aşa cum le au oamenii care sunt acasă în interiorul lor, şi anume într-o casă foarte bogată, spre deosebire de scriitorii care se minunează ei înşişi cel mai mult dacă au fost şi ei o dată plini de duh şi al căror fel de a vorbi în public ia din această cauză o notă de neliniste şi de nenatural." „Schopenhauer vorbeşte cu sine; sau, dacă vreţi neapărat să vă imaginaţi un ascultător, imaginaţi-vă un fiu căruia tatăl său îi dă învăţătură. Este o rostire de sine onestă, directă, plină de bunătate, în faţa unuia care ascultă cu iubire." (*Schopenhauer ca educator*, § 2.) Ceea ce l-a atras pe Nietzsche spre Schopenhauer a fost faptul că aici auzi vorbind un om care se spune pe sine conform cu instinctele sale cele mai lăuntrice.

Nietzsche a văzut în Schopenhauer o personalitate puternică, pe care filosofia n-a transformat-o într-un simplu om al intelectului, ci care face din logică doar expresia supralogicului, a ceea ce este instinctiv în ea. „Dorul după o natură puternică, după un omenesc sănătos şi simplu era la el *dorul după sine însuşi*; şi de îndată ce a învins timpul în el însuşi, a trebuit să vadă, cu ochi uimiţi, geniul din el." (*Schopenhauer ca educator*, § 3.) În spiritul lui Nietzsche lucra deja pe atunci năzuinţa după ideea de supraom, care se caută pe sine drept sens al existenţei sale, şi el a găsit un asemenea căutător în Schopenhauer. În asemenea oameni, Nietzsche vede atins scopul existenţei lumii, şi anume singurul ei scop; lui i se pare că natura a ajuns la un ţel, după ce a dat naştere unui asemenea om. „Natura, care nu sare niciodată, face aici singura ei săritură, şi anume, o săritură de bucurie, fiindcă se simte pentru prima dată ajunsă la ţel, şi anume, *acolo unde înţelege că trebuie să se dezveţe să aibă ţeluri*." (*Schopenhauer ca educator*, § 5.) În această frază zace în germene ideea de supraom. Când a aşternut pe hârtie această frază, Nietzsche voia deja exact acelaşi lucru pe care l-a vrut mai târziu cu al său Zarathustra; dar încă îi lipsea forţa de a exprima această voinţă a sa într-un limbaj propriu. În perioada în care şi-a scris cartea despre Schopenhauer, el vede deja în crearea supraomului ideea fundamentală a *culturii şi civilizaţiei*.

38

Aşadar, Nietzsche vede ţelul întregii evoluţii umane în dezvoltarea instinctelor personale ale oamenilor individuali. Ceea ce caută să frâneze această dezvoltare îi apare drept păcatul propriu-zis, cel mai mare păcat care poate fi comis împotriva omenirii. Există însă ceva în om care tinde într-un mod cu totul natural să paralizeze dezvoltarea sa liberă. Omul nu se lasă determinat numai de instinctele care acţionează în el în fiecare clipă, ci şi de tot ceea ce s-a acumulat în *memoria* sa. Omul îşi aduce aminte de propriile sale trăiri, el caută să-şi formeze o conştienţă a trăirilor poporului său, ale neamului său ori chiar ale omenirii întregi, prin faptul că studiază istoria. Omul este o fiinţă *istorică*. Animalele trăiesc în mod anistoric; ele dau curs pornirilor care acţionează momentan în interiorul lor. Omul se lasă determinat de trecutul său. Când vrea să întreprindă ceva, el se întreabă: Ce experienţă am făcut deja, eu sau un altul, într-o împrejurare asemănătoare? Imboldul de a săvârşi o acţiune poate fi ucis cu totul de amintirea unei trăiri anterioare. Pentru Nietzsche, din observarea acestui fapt ia naştere întrebarea: În ce

măsură facultatea de amintire a omului acţionează stimulator asupra vieţii acestuia şi în ce măsură îi dăunează? Amintirea, care caută să cuprindă şi lucruri pe care omul nu le-a trăit el însuşi, există în om drept simţ al istoriei, drept studiu al trecutului. Nietzsche pune întrebarea: În ce măsură simţul istoriei stimulează viaţa? Şi el caută să dea răspunsul la această întrebare în cea de a doua *Consideraţie neconformă cu epoca*: *Despre foloasele şi prejudiciile pe care istoria le aduce vieţii* (1873). Imboldul de a scrie această lucrare a fost dat de constatarea lui Nietzsche că la contemporanii săi, şi anume la erudiţi, *simţul istoric* devenise o trăsătură de caracter pregnantă. Nietzsche vedea cum pretutindeni era lăudată adâncirea în trecutul istoric. Se spunea că numai cunoscând trecutul omul este în stare să facă distinctie între ceea ce îi este posibil şi ceea ce îi este imposibil: acest strigăt îi pătrundea în urechi. Numai cine ştie cum s-a dezvoltat un popor poate aprecia ce este prielnic pentru viitorul lui: acest strigăt îl auzea Nietzsche. Ba nici filosofii nu mai voiau să gândească lucruri noi, ci preferau să studieze gândurile precursorilor lor. Acest simţ istoric are un efect paralizant asupra activităţii creatoare prezente. În cel care la fiecare impuls ce se mişcă în el caută să afle mai întâi unde a dus în trecut un asemenea impuls, forţele paralizează înainte ca el să fi apucat să acţioneze. „Imaginaţi-vă exemplul extrem, un om care nu posedă deloc forţa uitării, care e condamnat să vadă pretutindeni o devenire: un asemenea om nu mai crede în propria sa existenţă, vede totul desfăcându-se în puncte mişcătoare care se revarsă în toate părţile şi se pierde în curentul acestei deveniri... Orice acţiune are nevoie de uitare, la fel cum, pentru a trăi, orice organism are nevoie nu numai de lumină, ci şi de întuneric. Un om care vrea să simtă numai şi numai în mod istoric ar semăna cu cel obligat să renunţe la somn sau cu animalul care trăieşte numai din rumegat şi iar din rumegat." (*Historie*, § 1.) Nietzsche este de părere că omul poate suporta numai atâta istorie câtă corespunde cantităţii de forţe creatoare existente în el. Personalitatea puternică îşi aduce la îndeplinire intenţiile *cu toate că* îşi aminteşte trăirile trecutului, ba, poate, tocmai datorită faptului că îşi aminteşte aceste trăiri va cunoaşte o fortificare a forţei sale. În schimb, forţele omului slab sunt stinse de către simţul istoric. Spre a determina gradul, şi prin el şi limita „la care trecutul trebuie să fie uitat, dacă nu vrem ca el să devină groparul vieţii prezente, ar trebui să ştim exact cât de mare este *forţa plastică a unui om*, a unui popor, a unei culturi, mă refer la forţa *de a creşte în mod unic în felul tău* din tine însuţi, de a remodela şi a integra cele trecute şi străine". (*Historie*, § 1.)

Nietzsche crede că istoria trebuie cultivată numai în măsura în care acest lucru este necesar pentru sănătatea unui individ, a unui popor sau a unei culturi. Esenţialul este pentru el acesta: „să învăţăm mai bine să facem istorie în scopul *vieţii*". (*Historie*, § 1.) El îi acordă omului dreptul de a face istorie în aşa fel încât aceasta să contribuie cât mai mult posibil la stimularea impulsurilor unui anumit prezent. Din acest punct de vedere, el este un adversar al acelui mod de a face istorie care îşi caută norocul în „obiectivitatea istorică" şi care nu vrea să audă şi să povestească decât cum s-au petrecut „cu adevărat" lucrurile în trecut, care caută numai cunoaşterea „pură, fără consecinţe" sau, mai clar spus, „adevărul din care nu rezultă nimic". (*Historie*, § 6.) Un asemenea mod de a privi istoria nu poate izvorî decât dintr-o personalitate *slabă*, ale cărei sentimente nu se înalţă şi coboară asemeni fluxului şi refluxului, când vede trecând pe lângă ea curentul evenimentelor. O asemenea personalitate „a devenit pasivul care doar repetă ca un ecou şi care prin sunetul lui acţionează asupra altor asemenea pasivi: până când, în cele din urmă, întreg aerul unei epoci s-a umplut de asemenea ecouri delicate şi înrudite, care zbârnâie unele printre altele". (*Historie*, § 6.) Dar Nietzsche nu crede că o asemenea personalitate slabă poate simţi cu adevărat în interiorul ei forţele care au acţionat în oamenii trecutului: „Totuşi, îmi pare că sunt percepute, aş zice, numai armonicele superioare ale fiecărui ton principal original şi istoric: ceea ce e viguros şi puternic în

original nu mai poate fi ghicit din acordurile de strune sferic-subţiri şi ascuţite. În schimb, tonul original trezea de cele mai multe ori fapte, impasuri, spaime, pe când acesta ne adoarme ca pe nişte sugari şi face din noi nişte fiinţe efeminate şi răsfăţate, care nu vor decât plăcerea; e ca şi cum s-ar transcrie simfonia *Eroica* pentru două flaute şi ea ar fi destinată pentru uzul unor consumatori de opium visători." (*Historie*, § 6.) Poate să înţeleagă cu adevărat trecutul numai omul care trăieşte şi în prezent în mod viguros, care are instincte puternice, prin care poate să ghicească şi să înţeleagă şi instinctele înaintaşilor. Acesta se sinchiseşte mai puţin de faptele reale, şi mai mult de ceea ce poate fi ghicit din ele. „Ar putea fi concepută o istoriografie care să nu conţină nici o picătură din adevărul empiric comun şi care să aibă, totuşi, în cel mai înalt grad, dreptul de a-şi atribui predicatul obiectivităţii." (*Historie*, § 6.) Maestrul unei asemenea istoriografii ar fi acela care ar căuta pretutindeni în persoanele şi evenimentele istorice ceea ce se află în spatele simplelor fapte reale. Dar, pentru a face aceasta, el ar trebui să aibă o bogată experienţă de viaţă proprie, fiindcă instinctele şi pornirile pot fi observate în mod direct numai la propria persoană. „*Aveţi voie să tălmăciţi trecutul numai prin puterea cea mai înaltă a prezentului*: numai prin încordarea maximă a însuşirilor voastre celor mai nobile veţi ghici ce este în evenimentele trecutului mare şi demn de a fi ştiut şi păstrat. Cele asemănătoare prin cele asemănătoare! În caz contrar, trageţi în jos, la voi, evenimentele trecutului." „Întreaga istorie o scrie cel care are experienţă şi este o natură superioară. Cine n-a trăit câteva lucruri într-un mod mai măreţ şi mai înalt decât toţi, nu va şti să tălmăcească nici din trecut nimic mare şi înalt." (*Historie*, § 6.)

În faţa creşterii exagerate a simţului istoric în epoca prezentă, Nietzsche caută să arate „că omul trebuie, înainte de toate, să înveţe să trăiască şi să folosească istoria numai *în serviciul felului de a trăi pe care l-a învăţat*". (*Historie*, § 10.) El vrea, înainte de toate, o „învăţătură despre sănătatea vieţii", iar istoria trebuie cultivată numai în măsura în care stimulează o asemenea învăţătură despre sănătate.

Ce anume, în studiul istoriei, are calitatea de a stimula viaţa? Această întrebare o pune Nietzsche în a sa *Historie* şi se situează astfel deja pe solul pe care-l desemnează în propoziţia citată la pagina 9 şi următoarele din cartea *Dincolo de bine şi de rău*.

39

Împotriva dezvoltării sănătoase a personalităţii proprii acţionează într-un grad deosebit de înalt acea mentalitate care se manifestă în cetăţeanul filistin. Un filistin este contrarul unui om care-şi găseşte mulţumirea în manifestarea liberă a predispoziţiilor sale. Filistinul vrea să admită o asemenea manifestare numai în măsura în care acest lucru corespunde unui anumit etalon mediu al înzestrării umane. Cât timp filistinul rămâne în cadrul limitelor sale, nu se poate obiecta nimic împotriva lui. Cine vrea să rămână un om de talie medie, trebuie să rezolve această problemă cu el însuşi. Nietzsche a găsit printre contemporanii săi destui care voiau să facă din mentalitatea lor filistină mentalitatea normală a tuturor oamenilor, destui care considerau că filistinismul lor este singura posibilitate de a fi om. El îi numără printre aceştia pe Dav. Friedr. Straub [88], pe esteticianul Theodor Vischer ş.a. Vischer, crede el, şi-a expus crezul de filistin pe neocolite într-o cuvântare pe care a ţinut-o în amintirea lui Hölderlin. Nietzsche vede exprimat acest crez de filistin în cuvintele: „El [Hölderlin] a fost unul din sufletele neînarmate, el a fost Wertherul Greciei, un îndrăgostit fără speranţă; a fost o viaţă plină de moliciune şi de dor, dar în voinţa lui era de asemenea forţă şi conţinut, şi măreţie, plinătate şi viaţă în stilul său, care ici şi colo chiar ne aminteşte de Eschil: Numai că spiritul său avea prea puţină duritate; îi lipsea, ca armă, umorul; *el nu putea să suporte ca cineva să nu mai fie barbar, de vreme ce e filistin*". (David Straub, § 2.) Filistinul nu vrea

să le refuze chiar cu totul dreptul la existenţă oamenilor ieşiţi din comun; dar el crede aşa: aceştia se vor prăpădi în contact cu realitatea, dacă nu vor şti să se împace cu rânduielile pe care omul mediu le-a creat, în mod corespunzător cu nevoile sale. Aceste rânduieli sunt, trebuie s-o recunoască fiecare, singurul lucru real, rezonabil, în ele trebuie să se încadreze şi omul de mare format. Pe baza acestei mentalităţi filistine şi-a scris David Straub cartea Vechea şi noua credinţă. Împotriva acestei cărţi sau, mai degrabă, împotriva mentalităţii exprimate în ea, se ridică prima dintre *Consideraţiile neconforme cu epoca* ale lui Nietzsche: *David Straub, mărturisitorul şi scriitorul* (1873). Impresia pe care i-o fac filistinului cuceririle mai noi ale ştiinţelor naturii sunt de aşa natură că-l fac să spună: „Perspectiva creştină a unei vieţi cereşti, nemuritoare, împreună cu celelalte consolări [ale religiei creştine] [89], a dispărut în mod irevocabil". (*David Straub*, § 4.) Acesta vrea să-şi orânduiască viaţa pe Pământ conform cu reprezentările date de ştiinţele naturii, în mod tihnit, adică atât de tihnit şi comod cum corespunde firii filistinului. Şi acum, filistinul arată cum poţi trăi fericit şi mulţumit, chiar dacă ştii că deasupra stelelor nu domneşte nici un spirit superior, ci că forţele rigide, lipsite de sentimente, ale naturii, stăpânesc peste toate procesele din viaţa lumii. „În cursul ultimilor ani, noi am participat în mod viu la marele război naţional şi la ridicarea statului german şi ne simţim înălţaţi în adâncul cel mai adânc al inimii de această întorsătură, pe cât de neaşteptată, pe atât de splendidă, survenită în destinele mult încercatei noastre naţiuni. Noi căutăm să contribuim la înţelegerea acestor lucruri prin studii de istorie, care acum sunt făcute accesibile şi omului necultivat, cu ajutorul unei serii de lucrări istorice scrise în mod atrăgător şi popular; şi noi căutăm să ne extindem cunoştinţele despre natură, nefiind lipsiţi, de asemenea, de mijloace auxiliare accesibile oricui; şi, în fine, găsim în scrierile marilor noştri poeţi, în executarea lucrărilor compuse de marii noştri muzicieni, un stimulent pentru spirit şi pentru inimă, pentru fantezie şi pentru umor, care te fac să nu-ţi mai doreşti nimic. Aşa trăim, aşa umblăm noi, fericiţi." (Straub, *Vechea şi noua credinţă*, § 88.)

Din aceste cuvinte vorbeşte evanghelia celei mai banale plăceri de a trăi. Tot ceea ce depăşeşte banalul este considerat nesănătos de către omul filistin. Straub spune în legătură cu *Simfonia a IX-a* de Beethoven că o iubesc numai aceia pentru care „barocul trece drept genial, iar informul drept sublim" (*Vechea şi noua credinţă*, § 109); despre Schopenhauer, mesia filistinismului ştie să spună că pentru o filosofie atât de „nesănătoasă şi neprielnică cum este cea schopenhaueriană n-ar trebui să se risipească nici un fel de exegeze, ci, cel mult, cuvinte şi glume". (*David Straub*, § 6.) Filistinul numeşte *sănătos* numai ceea ce corespunde unei culturi mediocre.

Drept comandament moral originar, Straub proclamă propoziţia: „Orice faptă morală este o autodeterminare a individului în conformitate cu ideea speciei". (*Vechea şi noua credinţă*, § 74.) Nietzsche răspunde la aceasta: „Tradus într-un limbaj lămurit şi palpabil, aceasta nu înseamnă decât: trăieşte ca om şi nu ca maimuţă ori ca focă. Din păcate, acest imperativ este cu totul inutilizabil şi fără vlagă numai din cauză că în noţiunea de «om» merg alături, în acelaşi jug, lucrurile cele mai diferite, de exemplu, patagonezul şi magistrul Straub şi pentru că nimeni nu va îndrăzni să spună cu aceeaşi îndreptăţire: Trăieşte ca patagonez! şi: Trăieşte ca magistrul Straub!". (*David Straub*, § 7.)

Ceea ce Straub vrea să le pună în faţă oamenilor este un ideal, şi anume un ideal dintre cele mai jalnice. Iar Nietzsche protestează împotriva lui; el protestează din cauză că în interiorul său un instinct viu strigă: Nu trăi ca magistrul Straub, ci trăieşte aşa cum ţi se potriveşte ţie!

De-abia în cartea *Omenesc, mult prea omenesc* (1878) apare Nietzsche liber de influenţa gândirii schopenhaueriene. El a renunţat să mai caute nişte cauze supranaturale pentru evenimentele naturale; el vrea acum să găsească explicaţii naturale. Acum el priveşte întreaga viaţă umană ca pe un fel de proces natural; în om, el vede suprema *creaţie a naturii*. Trăim, „la urma urmelor, printre oameni şi cu noi înşine ca în *natură*, fără laude, reproşuri, concurenţă, delectându-ne de multe ca în faţa unui spectacol de care înainte nu aveam decât a ne teme. Am scăpa de emfază şi n-am mai simţi împungându-ne mereu gândul că nu suntem doar natură sau mai mult decât natură... mai degrabă, un om de pe care cătuşele obişnuite ale vieţii au căzut într-o asemenea măsură, încât el trăieşte mai departe numai pentru a învăţa mereu mai bine că poate renunţa la multe lucruri, ba aproape la toate câte au valoare pentru ceilalţi oameni, fără invidie şi fără neplăcere; lui trebuie să-i fie *suficientă*, drept starea cea mai demnă de a fi dorită, acea planare liberă, fără teamă, pe deasupra oamenilor, datinilor, legilor şi modurilor tradiţionale de apreciere a lucrurilor". (*Omenesc, mult prea omenesc*, I, § 34.) Nietzsche a renunţat deja la orice credinţă în idealuri; el nu mai vede în faptele oamenilor decât consecinţele unor cauze naturale şi în recunoaşterea acestor cauze îşi găseşte mulţumirea. El e de părere că ajungem la o reprezentare nejustă a lucrurilor, dacă vedem la ele numai ceea ce e pus în lumină de către cunoaşterea idealistă. Căci atunci ne scapă acea parte a lucrurilor care se află în umbră. Nietzsche nu mai vrea acum să cunoască doar aspectele solare, ci şi pe cele de umbră ale lucrurilor. Din această năzuintă s-a născut cartea *Drumeţul şi umbra lui* (1879). Aici el vrea să sesizeze din toate direcţiile fenomenele vieţii. A devenit „filosof al realităţii" în cel mai bun sens al cuvântului.

În *Aurora* (1881), el descrie procesul moral din evoluţia omenirii drept proces natural. Deja în această scriere el arată că nu există nici o ordine morală suprapământească a lumii, nici un fel de legi veşnice ale binelui şi răului şi că întreaga moralitate s-a născut din pornirile si instinctele naturale care există în om. Şi acum devenise liberă calea pentru drumeţia originală a lui Nietzsche. Dacă nici o putere extraumană nu-i poate impune omului o datorie care să-l oblige, atunci el are dreptul de a lăsa propria sa activitate creatoare să se desfăsoare în mod liber. Aceste este leit-motivul cărţii *Ştiinţa veselă* (1882). Acum, nici o cătuşă nu mai este pusă acestei cunoaşteri „libere" a lui Nietzsche. El se simte chemat să creeze valori noi, după ce a recunoscut originea celor vechi şi şi-a dat seama că ele sunt valori numai umane, nu divine. El îndrăzneşte acum să respingă ceea ce contrazice instinctele sale şi să pună în loc alte lucruri, adecvate instinctelor sale: „Noi, cei noi, anonimi, greu de înţeles, noi, născuţii înainte de vreme ai unui viitor încă nedovedit – noi avem nevoie, pentru un scop nou, de un mijloc nou, şi anume, de o sănătate nouă, mai viguroasă, mai cu experienţă, mai vânjoasă, mai temerară, mai fără reticenţe, decât au fost toate sănătăţile de până acum. Cine simte că sufletul lui însetează să fi trăit întregul cuprins al valorilor şi lucrurilor care au putut fi dorite până acum şi să fi cutreierat cu corabia lui toate ţărmurile acestei «Mediterane» ideale, cine, din aventurile experienţelor celor mai proprii, vrea să ştie cum e în inima unui cuceritor şi descoperitor al idealului... acela are nevoie în primul şi în primul rând de *Un lucru*, de *sănătatea cea mare*... Şi acum, după ce am cutreierat atâta vreme pe mări, noi, argonauţii idealului, poate mai curajoşi decât e înţelept... ne pare ca şi cum, drept răsplată, am zări în faţa noastră un ţărm încă nedescoperit. . . Cum am putea, după asemenea privelişti, şi cu o asemenea foame fierbinte în conştiinţă şi în ştiinţă, să ne mulţumim cu *omul actual*!" (*Ştiinţa veselă*, § 382.)

Din dispoziţia caracterizată în frazele anterioare a crescut în sufletul lui Nietzsche imaginea *supraomului* său. Este imaginea opusă omului actual; şi este, mai ales, imaginea opusă creştinului. În creştinism, *opunerea* la cultivarea vieţii *puternice* a devenit religie. (*Antihrist*, § 5.) Întemeietorul acestei religii ne învaţă: în faţa lui Dumnezeu este de dispreţuit ceea ce în faţa oamenilor are valoare. Creştinul vrea să găsească realizat în „împărăţia lui Dumnezeu" tot ceea ce pe Pământ îi apare imperfect. Creştinismul este religia care ar vrea să-i ia omului orice grijă în ceea ce priveşte viaţa pământească; el este religia celor slabi, care lasă cu plăcere să li se pună în faţă, drept poruncă: „Nu te împotrivi răului şi suferă toată înjosirea", din cauză că ei nu sunt destul de puternici ca să se opună. Creştinul nu are nici un simţ pentru personalitatea nobilă, care vrea să-şi scoată forţa din propria ei realitate. El crede că privirea care vede împărăţia oamenilor îi strică forţa de a vedea împărăţia lui Dumnezeu. Şi creştinii mai avansaţi, care nu mai cred că la sfârşitul zilelor vor învia în forma lor trupească, pentru a fi primiţi în rai, ori aruncaţi în iad, visează despre „providenţa divină", despre o ordine „suprasensibilă" a lucrurilor. Şi ei sunt de părere că omul trebuie să se ridice deasupra ţelurilor lui pur pământeşti şi să se integreze unei împărăţii ideale. Ei cred că viaţa are un fundal pur spiritual şi că ea dobândeşte valoare numai prin acesta. Creştinismul nu vrea să cultive instinctele pentru sănătate, frumuseţe, creştere, pentru ceva reuşit, pentru durată, pentru acumularea de forţe, ci ura împotriva spiritului, împotriva mândriei, curajului, nobleţei, împotriva încrederii în sine şi a libertăţii spiritului, ura împotriva bucuriilor lumii senzoriale, ura împotriva bucuriei şi voioşiei realităţii în care omul trăieşte. (*Antihrist*, § 21.) Creştinismul desemnează cele naturale de-a dreptul „reprobabile". În Dumnezeul creştin este venerată o fiinţă transcendentală, adică un *nimic*, este considerată sfântă *voinţa de nimic*. (*Antihrist*, § 18.) De aceea, Nietzsche combate creştinismul în prima carte a lucrării *Revizuirea tuturor valorilor* [90]. Iar în volumele 2 şi 3 el voia să combată, de asemenea, filosofia şi morala celor slabi, care se simt bine numai în rolul de dependenţi. Deoarece tipul de om pe care Nietzsche vrea să-l vadă cultivat nu acordă o importanţă redusă vieţii de aici, ci îmbrăţişează această viaţă cu iubire şi îi acordă un loc prea înalt pentru a putea să creadă că ea ar trebui trăită numai *o dată*, din această cauză el „arde de dorul veşniciei" (*Zarathustra*, partea a 3-a, „Cele şapte peceţi") şi ar dori ca această viaţă să poată fi trăită de infinit de multe ori. Nietzsche face din Zarathustra „învăţătorul care ne vorbeşte despre veşnica reîntoarcere".

„Iată, noi ştim... că toate lucrurile se întorc în mod veşnic, şi noi înşine cu ele, şi că am fost deja de nenumărate ori aici, şi toate lucrurile cu noi." (*Zarathustra*, partea a 3-a, „Convalescentul".)

A avea o anumită părere despre reprezentarea pe care Nietzsche o lega de cuvântul „veşnica reîntoarcere", aşa ceva mi se pare imposibil în prezent. Se vor putea spune lucruri mai exacte în legătură cu aceasta de-abia când vom avea tipărite însemnările lui Nietzsche la părţile neterminate ale lucrării *Voinţa de putere*, în secţiunea a doua a ediţiei *Operelor complete* [91] ale lui Nietzsche.

FILOSOFIA LUI FRIEDRICH NIETZSCHE CA PROBLEMĂ DE PSIHOPATOLOGIE*[92]

* Din „Wiener Klinische Rundschau", an XIV 1900 nr. 30,pp. 598 şi urm.

I

Nu am scris consideraţiile următoare pentru a înmulţi numărul afirmaţiilor făcute de adversarii lui Friedrich Nietzsche, ci în intentia de a-mi aduce contribuţia la cunoasterea acestui bărbat, de pe o poziţie care intră neîndoielnic în discuţie, când se pune problema de a aprecia felul său de a gândi ieşit din comun. Cine se adânceşte în concepţia despre lume a lui Friedrich Nietzsche se va izbi de numeroase probleme care nu pot fi lămurite decât din punctul de vedere al psihopatologiei. Pe de altă parte, s-ar putea ca tocmai pentru psihiatrie să fie importantă preocuparea faţă de o personalitate marcantă, care a exercitat o influenţă nespus de mare asupra civilizaţiei epocii noastre. În plus, această influenţă poartă o cu totul altă componentă decât influenţele exercitate în general de către filosofi asupra discipolilor lor. Fiindcă Nietzsche nu acţionează asupra contemporanilor săi prin forţa logică a argumentelor sale. Marea răspândire a concepţiilor sale trebuie căutată mai degrabă în aceleaşi cauze care-i fac pe exaltaţii şi fanaticii tuturor timpurilor să-şi joace rolurile în lume [Nota 4].

Ceea ce vreau să ofer aici nu este o explicaţie completă a stării spirituale a lui Friedrich Nietzsche din punctul de vedere al psihiatriei. O asemenea explicaţie nu este încă posibilă astăzi, dat fiind faptul că încă nu avem o imagine clinică fidelă şi completă a bolii. Tot ceea ce a ajuns până acum la îndemâna publicului larg în legătură cu istoria bolii sale este lacunar şi contradictoriu. Dar este absolut posibil, în prezent, să privim filosofia lui Nietzsche din punctul de vedere al psihopatologiei. Poate că munca propriu-zisă a psihiatrului va începe tocmai acolo unde încetează aceea a psihologului, pe care urmează s-o redăm aici. Dar, pentru elucidarea „problemei Nietzsche", această muncă este absolut necesară. Numai pe baza unei asemenea simptomatologii psiho-patologice psihiatrul va putea să se achite de sarcina sa.

O însuşire care străbate întreaga activitate a lui Nietzsche este absenţa simţului pentru adevărul obiectiv. Ceea ce caută ştiinţa drept adevăr, pentru el n-a existat, de fapt, niciodată. În perioada imediat anterioară declanşării nebuniei totale, această deficienţă s-a intensificat până a devenit o adevărată ură împotriva a tot ceea ce se numeşte fundamentare logică.

„Lucrurile *honnetes* [93], la fel ca şi oamenii *honnetes*, nu-şi poartă astfel temeiurile în mână. Este necuviincios să-ţi arăţi toate cele cinci degete. Ceea ce trebuie dovedit mai întâi e mai puţin valoros", spune el în lucrarea *Amurgul idolilor*, scrisă în 1888, cu puţin timp înainte de a se îmbolnăvi (vol. VIII din ediţia *Operelor complete* ale lui Nietzsche, p. 71). Din cauză că-i lipsea acest simţ al adevărului, el n-a dat niciodată lupta prin care trebuie să treacă atâţia dintre cei obligaţi de evoluţia lor să renunţe la părerile care le-au fost inculcate prin educaţie. Când primeşte confirmarea religioasă, la 17 ani, el crede cu convingere în Dumnezeu. Ba, peste trei ani, când părăseşte gimnaziul din Schulpforta, el încă scrie: „Lui, căruia îi datorez cel mai mult [94], îi aduc pe întâii născuţi ai recunoştinţei mele; ce altceva pot să-I ofer decât simţirea caldă a inimii mele, care percepe mai viu ca oricând iubirea sa, iubire care mă face să trăiesc acest cel mai frumos ceas al existenţei mele? Să mă aibă în paza lui şi pe mai departe, Dumnezeu cel care nu te părăseşte niciodată!" (E. Forster-Nietzsche: *Viaţa lui Friedrich Nietzsche*, I, p. 194.) În scurt timp, credinciosul devine un ateu desăvârşit, fără nici o luptă interioară. În amintirile pe care le aşterne pe hârtie sub titlul *Ecce homo* (1888), el vorbeşte despre luptele sale interioare:

„Dificultăţile religioase, spune el aici, nu le cunosc din proprie experienţă...", „Dumnezeu, nemurirea sufletului [95], transcendentul – tot noţiuni cărora nu le-am acordat nici o atenţie şi nici timp, nici chiar în copilărie – poate că n-am fost niciodată destul de naiv pentru asta? Nu cunosc deloc ateismul ca rezultat, şi cu atât mai puţin ca eveniment; la mine, el se subînţelege ca instinct". (M. G. Conrad: *Sânge de eretic*, p. 182.)[Nota 5] Este semnificativ pentru constituţia spirituală a lui Nietzsche faptul că el afirmă aici a nu fi acordat nici o atenţie în copilărie reprezentărilor religioase amintite. Din biografia pe care a scris-o sora lui ştim că din cauza exprimărilor sale religioase colegii de şcoală îl numeau „micul pastor". Din toate acestea reiese că Nietzsche a depăşit cu mare uşurinţă convingerile religioase din tinereţe.

Procesul psihologic prin care Nietzsche ajunge la conţinutul concepţiilor sale nu este acela prin care trece un om pornit în căutarea adevărului obiectiv. Se poate observa acest lucru deja în felul cum ajunge la ideile fundamentale din prima sa lucrare, *Naşterea tragediei din spiritul muzicii*. Nietzsche presupune că la baza artei antice greceşti s-au aflat două impulsuri: cel apolinic şi cel dionisiac. Prin impulsul apolinic, omul furnizează o copie frumoasă a lumii, o operă a contemplaţiei liniştite. Prin impulsul dionisiac, omul se transpune într-o stare de *beţie extatică*; el nu se limitează la a privi lumea, ci se pătrunde cu puterile veşnice ale existenţei şi le exprimă *în arta lui* pe acestea. Eposul, creaţiile de artă plastică sub formă de imagini sunt creaţii ale artei apolinice. Opera de artă lirică, opera de artă muzicală izvorăsc din impulsul dionisiac. Omul în dispoziţie dionisiacă se pătrunde cu spiritul lumii şi face să devină vizibilă fiinţa acestuia prin propriile sale manifestări. Devine el însuşi operă de artă. „Cântând şi dansând, omul se manifestă ca membru al unei comunităţi superioare: EL s-a dezvăţat de mers şi vorbit şi e pe cale de a se înălţa, dansând, în aer. Din gesturile sale vorbeşte starea de vrajă." (*Naşterea tragediei*, § 1.) Când se află în această stare dionisiacă, omul se uită pe sine însuşi, nu se mai simte ca individ, ci ca organ al voinţei generale a lumii. În serbările care erau organizate în cinstea zeului Dionysos, Nietzsche vede nişte manifestări dionisiace ale spiritului uman. El îşi imaginează că arta dramatică a grecilor a luat naştere din asemenea ceremonii. A avut loc o unire superioară între elementul dionisiac şi cel apolinic. În cea mai veche lucrare dramatică a fost creată o copie apolinică a omului excitat în mod dionisiac.

Nietzsche a ajuns la asemenea reprezentări sub influenţa filosofiei schopenhaueriene. El a transpus, propriu-zis, într-o formă artistică, cartea *Lumea ca voinţă şi reprezentare*. Lumea reprezentării nu e cea reală; ea e numai o copie subiectivă pe care sufletul nostru o face despre lucruri. Prin contemplare, spune Schopenhauer, omul nu ajunge deloc la fiinţa proprie a lumii. Aceasta i se dezvăluie de-abia în voinţa sa. Arta reprezentării este arta apolinică; aceea a voinţei este arta dionisiacă. Nietzsche n-a trebuit să facă decât un pas mic dincolo de Schopenhauer, şi a ajuns deja acolo unde se află *Naşterea tragediei*. Schopenhauer însuşi a acordat muzicii un loc de excepţie printre arte. El numeşte toate celelalte arte simple copii ale voinţei; muzica este numită de el o manifestare nemijlocită a voinţei.

Numai că Schopenhauer nu a acţionat niciodată asupra lui Nietzsche în aşa fel încât să putem spune că acesta a fost adeptul lui. În scrierea *Schopenhauer ca educator*, Nietzsche descrie impresia pe care i-o făcuse teoria filosofului pesimist: „Schopenhauer vorbeşte cu sine [96] sau, dacă vreţi neapărat să vă imaginaţi un ascultător, imaginaţi-vă un fiu căruia tatăl său îi dă învăţătură. Este o rostire de sine onestă, directă, plină de bunătate în faţa unuia care ascultă cu iubire. Asemenea scriitori ne lipsesc. Senzaţia viguroasă de plăcere a vorbitorului ne învăluie de la primul sunet al glasului său; ne simţim ca şi cum am intra

într-o pădure seculară, respirăm adânc şi dintr-o dată ne simţim iarăşi bine. Aici există un aer mereu la fel, care-ţi dă putere, aşa simţim; aici este o anumită naturaleţe şi neprezumţiozitate inimitabilă, aşa cum o au oamenii care sunt acasă în interiorul lor, şi anume într-o casă foarte bogată". Această impresie *estetică* e decisivă pentru atitudiea pe care Nietzsche o ia faţă de Schopenhauer. Teoria nu-l interesa deloc. Printre însemnările pe care le-a făcut în aceeaşi perioadă în care a conceput scrierea cu caracter imnic *Schopenhauer ca educator* o găsim pe aceasta: „Sunt departe de a crede [97] că l-am înţeles corect pe Schopenhauer, am învăţat numai, prin Schopenhauer, să mă înţeleg pe mine însumi; acesta e motivul pentru care îi datorez cea mai mare recunoştinţă. Dar, în general, nu mi se pare atât de important, aşa cum se consideră astăzi, să scrutezi opera unui filosof şi să scoţi la lumină, în înţelesul cel mai strict al cuvântului, ceea ce el ne-a învăiat şi ce nu; cel puţin, o asemenea cunoaştere nu e potrivită pentru oamenii care caută *filosofia pentru viaţa lor* şi nu o nouă *erudiţie pentru memoria lor*, şi, la urma urmelor, mi se pare improbabil ca aşa ceva să poată fi aflat". (Nietzsche, *Opere*, vol. X, 1896, pp. 285 şi urm.)

Nietzsche îşi clădeşte, deci, ideile despre „naştere tragediei" pe fundamentul unei filosofii în legătură cu care lasă deschisă întrebarea dacă a înţeles-o sau nu în mod just. El nu caută o satisfacţie logică, ci numai una estetică.

O altă dovadă a faptului că Nietzsche era lipsit de simţul adevărului ne-o oferă atitudinea sa în timp ce redactează cartea *Richard Wagner la Bayreuth*, în 1876. În această perioadă, el nu a pus pe hârtie doar tot ceea ce avea de spus întru lauda lui Wagner, ci şi unele dintre ideile pe care le-a prezentat mai târziu în lucrarea *Cazul Wagner, împotriva lui Wagner*. În cartea *Richard Wagner la Bayreuth*, el a preiuat numai ceea ce putea servi la preamărirea lui Richard Wagner şi a artei sale; judecăţile foarte aspre, eretice, le-a păstrat deocamdată în sertarul mesei sale de scris. Nici un om care posedă simţul adevărului obiectiv nu procedează aşa, bineînţeles. Nietzsche nu voia să dea o caracterizare adevărată a lui Wagner, el voia să-i înalţe maestrului un cântec de laudă.

Este extrem de semnificativ felul cum se comportă Nietzsche atunci când, în 1876, în Paul Rée îi iese în cale o personalitate care privea o serie de probleme, mai ales de etică, aflate şi în cercul de interese al lui Nietzsche, în spiritul celei mai mari obiectivităţi ştiinţifice. Acest mod de a privi lucrurile a avut asupra lui Nietzsche efectul unei noi revelaţii [Nota 6]. El admiră acest nou mod de a căuta adevărul, liber de orice romantizări. Domnişoara Malwida von Meysenburg [98], autoarea plină de duh a *Memoriilor unei idealiste*, descrie într-o altă carte, recent apărută, *Amurgul vieţii unei idealiste*, atitudinea pe care a avut-o Nietzsche în anul 1876 faţă de modul de cercetare al lui Rée. Pe atunci, autoarea cărtii amintite făcea parte din acel cerc de oameni din Sorrente în sânul căruia Nietzsche şi Rée s-au cunoscut mai îndeaproape. „Ce impresie puternică a făcut asupra lui Nietzsche felul său (al lui Rée) de a explica problemele filosofice mi-a devenit clar din câteva convorbiri." Ea ne comunică un fragment dintr-o asemenea convorbire: „Eroarea tuturor religiilor - a spus Nietzsche [99] - este aceea de a căuta în spatele realităţii care ne apare o unitate transcendentală, şi aceasta este, de asemenea, eroarea filosofiei şi a ideii schopenhaueriene despre caracterul unitar al voinţei de a trăi. Filosofia este o eroare la fel de imensă ca şi religia. Singura valabilă şi valoroasă este ştiinţa, care pune treptat o piatră lângă alta, pentru a clădi un edificiu sigur". Aceste cuvinte vorbesc o limbă clară. Nietzsche, care era lipsit el însuşi de simţul adevărului obiectiv, îl diviniza de-a dreptul, când îl întâlnea la altcineva. Dar în urma acestui fapt nu face el însuşi o cotitură în direcţia unei munci desfăşurate în spiritul obiectivităţii ştiinţifice. Modalitatea propriului său fel de a crea rămâne cea dinainte. Aşadar, nici acum adevărul nu

acţionează asupra lui prin natura sa logică, el îi face o impresie de plăcere estetică. În cele două volume ale cărţii *Omenesc, mult prea omenesc* (1878), el înalţă obiectivităţii ştiinţifice un imn de laudă după altul; dar nu aplică el însuşi metoda acestei obiectivităţi ştiinţifice. Ba chiar merge mai departe pe drumul lui, în aşa fel încât în 1881 ajunge în punctul în care declară război întregului adevăr.

Căci în această perioadă Nietzsche face o afirmaţie prin care se situează într-o opoziţie conştientă faţă de concepţiile ştiinţelor naturii. Această afirmaţie este mult discutata lui teorie despre „veşnica reîntoarcere" [100] a tuturor lucrurilor. El a găsit în *Cursul de filosofie* al lui Dühring [101] o expunere menită să aducă dovada că o repetare veşnică a mereu aceloraşi evenimente ale lumii este incompatibilă cu principiile fundamentale ale mecanicii. Tocmai acest lucru l-a incitat pe Nietzsche să presupună o asemenea repetare periodică, veşnică, a aceloraşi evenimente. Tot ceea ce se petrece astăzi a existat deja de nenumărate ori şi se va repeta de nenumărate ori. Nietzsche spune în această perioadă şi ce farmec are pentru el să opună unor adevăruri general recunoscute părerea contrară. „Care este *reacţia părerilor*? [102] Când o părere încetează să mai fie interesantă, căutăm să-i conferim farmec opunându-i părerea contrară. De obicei, însă, părerea contrară ne duce pe căi greşite şi face acum noi adepţi: între timp, ea a devenit mai interesantă." (*Opere*, vol. XI, 1897, p. 65.) Şi pentru că îşi dă seama că părerea sa opusă nu se potriveşte cu vechile adevăruri ale ştiinţelor naturii, el afirmă că aceste adevăruri înseşi nu sunt adevăruri, ci erori, pe care oamenii şi le-au însuşit numai fiindcă ele s-au dovedit a fi utile în viaţă. Adevărurile fundamentale ale macanicii şi ştiinţelor naturii sunt, de fapt, nişte erori; acest lucru a vrut să-l expună într-o lucrare al cărei plan l-a făcut în 1881. El a încercat toate acestea numai de dragul ideii despre „veşnica reîntoarcere". Forţa logică stringentă a adevărului urma să fie negată, pentru a se putea proclama o părere opusă, care contrazice esenţa acestui adevăr.

Treptat, lupta lui Nietzsche unpotriva adevărului a luat proporţii şi mai mari. În cartea *Dincolo de bine şi de rău*, el întreabă, deja în 1885, dacă adevărul, în general, are vreo valoare. „Voinţa de adevăr [103], care ne va ispiti la nişte cutezanţe, acea veracitate despre care toţi filosofii au vorbit până acum cu adânc respect, ce fel de întrebări ne-a pus deja în faţă această voinţă de adevăr? Ce întrebări bizare, rele, dubioase! Aceasta este deja o poveste lungă - şi totuşi se pare că de-abia a început... Să presupunem că vrem adevărul: *de ce nu, mai bine, neadevărul*?"

Asemenea întrebări pot să apară, bineînţeles, şi la un gânditor absolut logic. Teoria cunoaşterii are datoria de a cerceta aceste întrebări. Dar un gânditor adevărat, când apar asemenea întrebări, începe să caute izvoarele cunoaşterii umane. Pentru el se iveşte o lume de probleme filosofice dintre cele mai subtile. Toate acestea nu se întâmplă în cazul lui Nietzsche. El nu intră în nici un fel de raport logic cu acest întrebări. „Eu încă aştept [104] ca un *medic* filosof, în sensul de excepţie al cuvântului – unul care trebuie să se ocupe de problemele sănătăţii generale a poporului, epocii, rasei, omenirii –, să aibă cândva curajul de a duce la ultima ei consecinţă bănuiala mea şi de a îndrăzni să facă afirmaţia: Întreaga gândire filosofică de până acum n-a căutat deloc «adevărul», ci altceva, să zicem sănătatea, viitorul, creşterea, puterea, viaţa..." Aşa scria Nietzsche în toamna anului 1886 (în prefaţa la ediţia a 2-a a cărţii *Ştiinţa veselă*). Vedem că în Nietzsche exista tendinţa de a simţi o opoziţie între ceea ce este folositor vieţii, sănătate, putere etc., şi adevăr. Simţirea naturală va presupune aici o armonie, nu o opoziţie. La Nietzsche, întrebarea referitoare la valoarea adevărului nu pare a fi o necesitate care ţine de teoria cunoaşterii, ci o emanaţie a absenţei simţului pentru adevărul obiectiv, în general. Acest lucru iese în evidenţă sub o formă grotescă într-o frază conţinută tot în

prefaţa amintită: „Iar în ceea ce priveşte viitorul nostru [105], cu greu vom fi găsiţi din nou pe cărările acelor tineri egipteni care vin noaptea la temple şi le fac să devină locuri nesigure, îmbrăţişează coloane sculptate şi vor să dezbrace, să dezgolească, să aşeze într-o lumină puternică tot ceea ce, din motive temeinice, este păstrat acoperit. Nu, acest obicei de prost gust, această voinţă de adevăr, de «adevăr cu orice preţ», această nebunie de adolescent în iubirea adevărului ne este nesuferită". Din această repulsie faţă de adevăr s-a născut ura lui Nietzsche faţă de Socrate. Impulsul obiectivităţii, care trăia în acest spirit, avea pentru el ceva de-a dreptul respingător. În cartea *Amurgul idolilor* (1888), acest sentiment este exprimat în modul cel mai categoric: „După origine, Socrate făcea parte [106] din clasa cea mai de jos a poporului. Socrate era plebeu. Se ştie, şi o mai putem vedea încă noi înşine, cât era de urât... Socrate a fost o neînţelegere".

Comparaţi scepticismul filosofic al altor personalităţi cu lupta pe care Nietzsche o duce împotriva adevărului. De obicei, la baza acestui scepticism se află tocmai un simţ al adevărului foarte pronunţat. Imboldul spre adevăr îi face pe filosofi să examineze valoarea, izvoarele, limitele adevărului. La Nietzsche, acest imbold nu există. Iar felul cum abordează el problema cunoaşterii este doar o consecinţă a faptului că avea un simţ al adevărului deficitar. Nu e greu de înţeles că la o personalitate genială o asemenea deficienţă se manifestă altfel decât la una aflată pe o treaptă inferioară. Dar tot atât de adevărat este şi faptul că, oricât de mare ar fi distanţa dintre Nietzsche şi psihopatul de valoare inferioară, căruia îi lipseşte în viaţa cotidiană simţul adevărului, din punct de vedere calitativ avem de-a face, şi într-un caz, şi în celălalt, cu aceeaşi particularitate psihologică, învecinată cu patologicul.

II

În lumea de idei a lui Nietzsche se manifesta un *instinct al distrugerii* care l-a făcut să treacă mult dincolo de ceea ce pare explicabil din punct de vedere psihologic drept *spirit critic*. Este semnificativ faptul că cea mai mare parte din ceea ce a scris Nietzsche se prezintă drept rezultat al acestui instinct de distrugere. În *Naşterea tragediei*, întreaga dezvoltare a culturii occidentale, de la Socrate şi Euripide până la Schopenhauer şi Richard Wagner, e prezentat drept o cale greşită. *Consideraţiile neconforme cu epoca*, la care lucra din 1873, au fost începute cu intenţia clară „de a cânta întreaga gamă a aversiunilor" [107] sale. Dintre cele douăzeci proiectate, a terminat doar patru. Două dintre ele sunt scrieri de luptă, în care slăbiciunile adversarului atacat sau ale concepţiei antipatice lui Nietzsche sunt adulmecate cu cea mai mare cruzime, fără ca el să se preocupe câtuşi de puţin de relativa îndreptăţire a ceea ce combate. Celelalte două sunt, ce-i drept, nişte imnuri de laudă la adresa a două personalităţi; totuşi, în anul 1888 (în *Cazul Wagner*), Nietzsche nu numai că a retractat tot ceea ce spusese în 1876 întru preamărirea lui Wagner, ci mai târziu el a prezentat apariţia artei wagneriene, pe care iniţial o lăudase drept salvare şi renaştere a întregii culturi occidentale, drept cel mai mare pericol pentru această cultură. Şi despre Schopenhauer el scrie în 1888: „El a interpretat rând pe rând [108] arta, eroismul, geniul, frumosul, voinţa de adevăr, tragedia ca fenomene ce decurg din «negaţie» sau ca nevoie de a nega a «voinţei» – cea mai mare falsificare psihologică din câte există în istorie, dacă facem abstracţie de creştinism. La o privire mai exactă, se vede că el este aici un simplu moştenitor al interpretării creştine, doar că a ştiut să declare bun într-un sens creştin, adică nihilist, şi ceea ce creştinismul respinge, adică marile fenomene de cultură ale omenirii". Prin urmare, instinctul distructiv al lui Nietzsche nu se linişteşte nici măcar în faţa unor fenomene pe care le admira înainte. Şi în cele patru cărţi apărute între 1878–1882 predomină tendinţa de a distruge nişte orientări recunoscute, în principal, lucruri prezentate de Nietzsche însuşi

drept ceva pozitiv. Aproape că nu-l interesează să caute adevăruri noi, ci mai mult să le zdruncine pe cele existente. El scrie în 1888, în *Ecce homo*, despre opera de distrugere pe care o începe în 1876, prin *Omenesc, mult prea omenesc*: „O eroare după alta [109] e pusă la gheaţă cu multă detaşare, idealul nu este infirmat – *el îngheaţă!*. Aici, de exemplu, «geniul»; în colţul următor îngheaţă «sfântul»; sub un ţurţure gros îngheaţă «eroul»; iar la urmă îngheaţă «credinţa», aşa-numita «convingere», «compătimirea» se răceşte şi ea într-o măsură considerabilă – aproape pretutindeni se răceşte «lucrul în sine.. . », «omenesc, prea omenescul» cu care am pregătit în mine [110] un sfârşit brusc întregii escrocherii superioare pe care o adunasem, «idealism», «sentiment frumos», şi altor feminisme de acest fel...". Această furie a distrugerii îl face pe Nietzsche să urmărească victimele asupra cărora cade antipatia lui cu o furie de-a dreptul oarbă. Pentru o idee, pentru o personalitate pe care crede că trebuie să le respingă, el aduce nişte judecăţi care nu au absolut nici o legătură cu argumentele pe care trebuie să le aducă pentru a-şi motiva respingerea. Felul cum urmăreşte părerile adverse nu e diferit, în ceea ce priveşte gradul de intensitate, ci numai în ceea ce priveşte natura sa, de acela cu care certăreţii tipici îşi urmăresc adversarii. Conţinutul judecăţilor pe care Nietzsche le prezintă are prea puţină importanţă. În ceea ce priveşte acest conţinut, adeseori îi putem da dreptate. Dar chiar şi în cazurile în care, până la un punct, el are neîndoielnic dreptate, va trebui să admitem că drumul pe care ajunge la judecăţile sale reprezintă o caricatură din punct de vedere psihologic. Numai farmecul fascinant al formei sale de exprimare, numai modul artistic de tratare a limbajului ne poate înşela, în cazul lui Nietzsche, asupra acestui fapt. Plăcerea intelectuală de a distruge a lui Nietzsche devine însă deosebit de evidentă dacă ne gândim cât de puţine idei pozitive este el în stare să opună concepţiilor pe care le atacă. El afirmă despre întreaga cultură de până acum că a realizat un ideal de om greşit; şi opune acestui tip de om reprobabil reprezentarea sa despre „supraom". Ca exemplu de supraom, în faţa ochilor săi plana figura unui distrugător autentic: Cesare Borgia. A-şi reprezenta un asemenea distrugător într-un rol istoric important îi creează o adevărată voluptate spirituală. „Văd în faţa ochilor posibilitatea [111], de o vrajă şi splendoare coloristică suprapământească – îmi pare că ea străluceşte în toţi fiorii unei frumuseţi rafinate, că în ea lucrează o artă atât de divină, atât de drăcesc divină, încât poţi căuta degeaba prin multe milenii o a doua posibilitate la fel; văd un spectacol atât de plin de sens, şi atât de minunat de paradoxal totodată, încât toate zeităţile Olimpului ar fi avut ocazia să scoată nişte hohote de râs nemuritoare – Cesare Borgia ca papă... Oare mă înţelege cineva? Prea bine, aceasta ar fi fost biruinţa pe care o doresc astăzi – cu aceasta, creştinismul a fost *desfiinţat*." (Nietzsche, *Opere*, vol. VIII, p. 311.) Că la Nietzsche simţul distrugerii îl întrece pe cel constructiv reiese din dispoziţia ultimei sale cărţi, *Revizuirea tuturor valorilor*. Trei sferturi din ea vor să facă o operă pur negativă. El vrea să ofere o nimicire a creştinismului, sub titlul de *Antihristul*, o nimicire a întregii filosofii de până acum, pe care o numeşte „mişcare nihilistă", sub titlul: *Spiritul liber*, şi o nimicire a tuturor noţiunilor morale de până acum: *Imoralistul*. El a numit aceste noţiuni morale „forma cea mai periculoasă de ignoranţă". De-abia ultimul capitol anunţa ceva pozitiv: „Dionysos, filosofia veşnicei reîntoarceri". (*Opere*, vol. VIII, 1897, p. III, Anexa.) Dar pentru această parte pozitivă a filosofiei sale, el n-a putut găsi niciodată un conţinut demn de a fi luat în seamă.

Nietzsche nu se dă înapoi din faţa celor mai rele contradicţii, când e vorba să distrugă o direcţie de gândire, un fenomen cultural. Când, în 1888, în *Antihrist*, a vrut să prezinte caracterul dăunător al creştinisinului, el îl pune în opoziţie cu vechile fenomene culturale în următorii termeni: „Întreaga muncă a culturii antice [112] *în zadar*?: nu am nici un cuvânt care să exprime sentimentul meu în legătură cu ceva atât de monstruos... La ce bun grecii? La ce bun romanii? – Toate premisele unei culturi erudite, toate metodele

ştiinţifice existau deja, marea, incomparabila artă de a citi bine fusese deja stabilită – această premisă la tradiţia culturii, la unitatea ştiinţei; ştiinţele naturii împreună cu matematica şi cu mecanica erau pe calea cea mai bună dintre toate –, *simţul faptelor*, ultimul şi cel mai valoros dintre toate simţurile, îşi avea şcolile sale, vechea sa tradiţie, deja de secole! ... Şi ea n-a fost acoperită peste noapte de zgură, printr-un fenomen natural!... Ci a fost pângărită de nişte vampiri vicleni, tainici, invizibili, anemici!... Citiţi la oricare dintre propagandiştii creştini, la Augustin, de exemplu, ca să înţelegeţi, ca să *mirosiţi* ce tipi murdari au ajuns astfel în vârf". (*Opere*, vol. VIII, p. 308.) Nietzsche a dispreţuit arta de a citi până în momentul în care a început s-o apere, pentru a combate creştinismul. Să cităm doar *una* dintre frazele scrise de el în legătură cu această artă: „Pentru mine e cert [113] că a fi scris un singur rând care merită să fie comentat de învăţaţii unor vremuri viitoare egalează meritul celui mai mare critic. În filolog zace o profundă modestie. A corecta texte este o muncă plăcută pentru erudiţi, este ca un rebus; dar ea n-ar trebui considerată ceva prea important. Ar fi rău dacă Antichitatea ne-ar vorbi mai puţin clar, pentru că ar sta în cale un milion de cuvinte!". (*Opere*, vol. X, 1896, p. 341.) Iar despre unirea simţului pentru fapte cu matematica şi mecanica, Nietzsche spune în 1882, în *Ştiinţa veselă*, următoarele: „Că ar fi îndreptăţită numai o interpretare a lumii [114] care admite număratul, socotitul, cântăritul, văzutul şi pipăitul şi nimic altceva, acesta este un semn de grosolănie şi de naivitate, presupunând că nu e vorba de o boală mintală, de o idioţie". „Vrem oare cu adevărat să lăsăm într-o asemenea măsură ca existenţa să ne fie coborâtă la nivelul unui exerciţiu de calcul făcut de matematicieni care stau toată vremea închişi în odaia lor, transformaţi în salahori ai calculelor?" (*Opere*, vol. V, pp. 330 şi urm.)

III

In mod incontestabil, la Nietzsche poate fi observată o anumită *incoerenţă* a reprezentărilor. Acolo unde ar fi la locul lor numai asociaţii de idei logice, la el apar asociaţii de idei bazate pe caracteristici pur exterioare, accidentale, de exemplu pe sonoritatea asemănătoare a cuvintelor, sau pe nişte legături metamorfozate, care, în locul unde e folosită noţiunea, sunt indiferente. Într-un pasaj din *Zarathustra*, acolo unde omul viitorului e opus omului epocii prezente, găsim următoarea deviere de la subiect, pe bază de fantezie: „Faceţi asemeni vântului [115], când năvăleşte din peşterile sale montane: el vrea să danseze după cum fluieră el însuşi (expresie germană: *nach seiner eignen Pfeife tanzen* = „a acţiona după cum crezi tu însuşi că e bine" – n. trad.), mările tremură şi sar sub urmele paşilor lui... Cel ce le dă măgarilor aripi şi mulge leoaicele, lăudat fie acest spirit bun, nestrunit, care vine în întâmpinarea oricărui «astăzi» şi a oricărui vulg ca un vânt de furtună, care e duşman scaieţilor şi al tuturor frunzelor şi buruienilor veştede: lăudat fie acest spirit de furtună bun, liber, care dansează pe mlaştini şi mâhniri ca pe nişte pajişti! Care urăşte câinii de vânătoare ai plebei şi toate creaturile sumbre, nereuşite: lăudat fie acest spirit al tuturor spiritelor libere, furtuna ce râde, care le suflă praf în ochi tuturor celor setoşi de negru şi de buboaie!" (*Opere*, vol. VI, pp. 429 şi urm.) În *Antihrist* întâlnim gândul următor, în care cuvântul „adevăr" îi dă ocazia, într-un mod absolut exterior, să facă o asociaţie de idei într-un loc important: „Mai trebuie să spun [116] că în întreg Noul Testament apare o *singură* figură pe care trebuie s-o cinstim? Pilat, guvernatorul roman. El nu se lasă convins *să ia în serios* o problemă a evreilor. Un evreu mai mult sau mai puţin – ce importanţă are?... Batjocura distinsă a unui roman, în faţa căruia se face un abuz neobrăzat de cuvântul «adevăr», a îmbogăţit Noul Testament cu singurul cuvânt *care are valoare*... care este critica sa, însăşi *nimicirea* sa: «Ce e adevărul!»...". (Opere, vol. VIII, pp. 280 şi urm.) În categoria asociaţiilor de idei incoerente intră, fără îndoială, o frază din cartea *Dincolo de bine şi de rău*, unde, la

sfârşitul unei dezbateri despre cultura germană, aceasta vrea să fie mai mult decât o simplă figură de stil: „Este înţelept din partea unui popor [117] să se considere profund, neîndemânatic, plin de bunătate, onest, neinteligent, *să admită* a fi considerat astfel: s-ar putea chiar să fie profund! La urma urmelor: trebuie să faci cinste numelui tău – nu degeaba ne numim *das «tiusche» Volk*, poporul amăgirii...". (Joc de cuvinte, bazat pe asemănarea fonetică dintre cuvântul vechi *tiusch* = german şi *täuschen* = a amăgi – n. trad.)

Cu cât te familiarizezi mai intim cu modul de a dezvolta gânduri al lui Nietzsche, cu atât mai mult ajungi la convingerea că aici există peste tot devieri de la ceea ce mai poate fi explicat întrucâtva din punct de vedere psihologic. Instinctul de a se izola, de a se închide în faţa lumii exterioare, este adânc înrădăcinat în organizarea lui spirituală. În *Ecce homo* el se exprimă într-un mod suficient de semnificativ în privinţa acestui lucru: „Mie îmi este proprie o excitabilitate cu totul neobişnuită [118] a instinctului pentru curăţenie, astfel încât percep sub raport fiziologic – miros prezenţa, ce spun eu? – fiinţa cea mai lăuntrică, «măruntaiele» fiecărui suflet. Această excitabilitate a mea are nişte antene fiziologice cu care eu pipăi orice taină şi o am în mână; marea cantitate de murdărie *ascunsă* aflată în străfundul cel mai adânc al câte unei naturi umane, condiţionată, poate, de un sânge rău, dar acoperită de spoiala educaţiei, o sesizez deja aproape la prima atingere. Dacă am observat bine, asemenea naturi insuportabile instinctului meu de curăţenie simt şi ele prudenţa scârbei mele: prin aceasta nu devin nicidecum mai bine mirositoare... Asa se face că relaţiile mele cu oamenii sunt o încercare a răbdării deloc uşoară; omenescul meu nu constă în a simţi prin empatie cum e omul, ci *a suporta* faptul că îl simt. Omenescul meu este o neîntreruptă învingere de sine. – Dar eu am nevoie de singurătate, vreau să spun, de însănătoşire, am nevoie să mă întorc la mine, am nevoie să respir un aer mai liber, mai uşor, care se joacă... *Scârba* de om, de «gloată» a fost întotdeauna pericolul cel mai mare pentru mine". (M. G. Conrad: *Sânge de eretic*, pp. 183 şi urm.)[Nota 7]. Asemenea instincte stau la baza teoriilor sale despre *Dincolo de bine şi de rău*, ca şi a unei serii întregi de alte gânduri ale sale. El vrea să educe o castă de oameni distinşi, care să-şi propună ţelurile de viaţă din sfera voinţei lor absolut arbitrare. Iar întreaga istorie nu este pentru el decât un mijloc de a creşte asemenea naturi de stăpân, care se servesc de întreg restul masei omenirii pentru atingerea scopurilor lor personale. „Este înţeles cu totul greşit animalul de pradă şi omul de pradă (de exemplu, Cesare Borgia), este înieleasă greşit «natura», câtă vreme se mai caută ceva «maladiv» în străfundul acestor monştri şi creaturi tropicale, cele mai sănătoase dintre toate, sau chiar un «iad» înnăscut, aşa cum au făcut până acum aproape toţi moraliştii", citim în § 197 al cărţi *Dincolo de bine şi de rău*. Pentru Nietzsche, esenţialul unei aristocraţii veritabile constă în faptul că ea „acceptă cu bună ştiinţă jertfa unui număr uriaş de oameni, care pentru ei trebuie degradaţi şi diminuaţi până pe treapta de oameni incompleţi, de sclavi, de unelte". (§ 258 din *Dincolo de bine şi de rău*.) Din acelaşi izvor provine şi modul învecinat cu meschinăria al lui Nietzsche de a judeca problema socială. După cum crede el, muncitorii trebuie să rămână o turmă, nu e voie ca ei să fie educaţi în sensul de a se privi drept *scop*. „Instinctele în virtutea cărora [119] un muncitor devine posibil ca stare socială, prin care *îşi* devine *lui însuşi* posibil, au fost distruse din temelii, prin lipsa de gândire cea mai iresponsabilă. Muncitorului i-a fost dată posibilitatea să devină apt pentru serviciul militar, i s-a dat dreptul de a se coaliza, dreptul politic de a vota; ce să ne mai mirăm că deja astăzi muncitorul îşi simte existenţa ca stare de mizerie (exprimat, din punct de vedere moral, ca *nedreptate*). Dar ce se vrea? ca să mai întreb încă o dată. Dacă se vrea un scop, atunci trebuie să se vrea şi mijloacele corespunzătoare, dacă se vor sclavi, e prost acela care-i educă să fie stăpâni." (*Opere*, vol. VIII, p. 153.)

În ultima fază a creaţiei sale, el a pus cu totul propria sa persoană în centrul vieţii lumii. „Această carte aparţine celor extrem de puţini.[120] Poate că nici unul dintre ei nu trăieşte încă. Vor fi fiind aceia care-l înţeleg pe Zarathustra al meu: cum mi-ar fi îngăduit să mă confund cu aceia pentru care deja astăzi cresc urechi? – De-abia ziua de poimâine îmi aparţine. Unii se nasc postum... Condiţiile în care sunt înţeles, şi atunci sunt înţeles *cu necesitate*, le cunosc prea bine... Urechi noi pentru muzică nouă. Ochi noi pentru lucrurile cele mai depărtate. O conştiinţă nouă pentru nişte adevăruri rămase până acum mute... Prea bine! Aceştia singuri sunt cititorii mei, adevăraţii mei cititori, cititorii dinainte hotărâţi: ce contează *restul*? – Restul e doar omenire. – Omenirii trebuie să-i fii superior prin forţă, prin *înălţimea* sufletului – prin dispreţ..." (*Opere*, vol. VIII, pp. 213 şi urm.) Când, în cele din urmă, Nietzsche se identifică cu Dionysos, aceasta nu mai reprezintă decât o ultimă intensificare a unor asemenea reprezentări.

Nietzsche a putut gândi aşa numai din cauză că, în izolarea lui, nu şi-a putut face nici o reprezentare prin care să vadă în ce măsură concepţiile sale sunt doar nişte nuanţe a ceea ce ajunsese predominant şi în rest, în viaţa spirituală a secolului al XIX-lea. Lui i-a lipsit, de asemenea, orice cunoaştere a legăturii dintre ideile sale şi fondul de cunoştinţe pe care-l poseda epoca sa. Ceea ce pentru alţii rezulta drept consecinţă a anumitor premise, în sistemul său de idei stă izolat şi creşte, în condiţiile acestei izolări, până la o intensitate care dă întru totul concepţiilor sale preferate caracterul de *reprezentdri obsesive*. Întregul său mod de a înţelege noţiunile morale ca fenomene biologice are acest caracter. După el, noţiunile etice nu sunt decât manifestarea unor procese fiziologice. „Dar ce e moralitatea! [121] Un om, un popor, a trecut printr-o schimbare fiziologică, o simte în *sentimentul comun* şi şi-o explică în limbajul afectelor sale şi *după gradul* cunoştinţelor sale, fără să-şi dea seama că sediul schimbării este în *physis*. E ca şi cum cuiva i-ar fi foame şi ar fi de părere că o poate astâmpăra cu uzanţe, cu laude şi mustrări!" (*Opere*, vol. XII, 1897, p. 35.) Asemenea noţiuni, pe care o concepţie despre lume naturalist-ştiinţifică le consideră sigure, acţionează asupra reprezentărilor obsesive ale lui Nietzsche, şi el nu vorbeşte despre ele cu liniştea celui ce caută cunoaşterea, a celui în măsură să aprecieze forţa de susţinere a ideilor sale, ci cu patima fanaticului şi a exaltatului. Ideea selecţiei celor mai buni în „lupta pentru existenţă" a oamenilor, această idee cu totul familiară literaturii darwiniste din ultimele decenii, apare la Nietzsche sub forma ideii de „supraom". Lupta împotriva credinţei într-o „lume de dincolo", pe care Nietzsche o dă atât de pătimaş în al său *Zarathustra*, este numai o altă formă a luptei pe care o dă ştiinţa monistă şi materialistă despre natură. Nou este, de fapt, în ideile lui Nietzsche, doar tonul afectiv care se leagă la el de reprezentări. Iar intensitatea tonului său afectiv poate fi înţeleasă numai dacă presupunem că asemenea reprezentări, smulse din contextul lor sistematic, acţionează asupra lui ca idei obsesive. Tot numai în acest fel poate fi explicată revenirea frecventă a aceleiaşi reprezentări, precum şi caracterul nemotivat cu care apar adeseori anumite idei. Acest caracter cu totul nemotivat îl putem observa în special la ideea sa despre „veşnica reîntoarcere" a tuturor lucrurilor. Ea reapare mereu, ca o cometă, în lucrările scrise de Nietzsche între 1882–1888. Nicăieri această idee nu apare într-o legătură interioară cu restul contextului. Pentru fundamentarea ei, nu e adus nici un argument. Dar ea e prezentată peste tot drept învăţătură aptă să provoace în întreaga cultură şi civilizaţie umană zguduirile cele mai profunde.

Constituţia spirituală a lui Nietzsche nu poate fi înţeleasă prin noţiunile psihologiei; trebuie să apelăm la psihopatologie. Cu această afirmaţie nu vrem să spunem nimic împotriva caracterului genial al creaţiei sale. Şi cel mai puţin vrem să decidem prin ea asupra adevărului şi erorii conţinute în înseşi ideile sale. Geniul lui Nietzsche nu are

absolut nimic de-a face cu o asemenea cercetare. Genialitatea transpare la el printr-un mediu patologic.

Nu genialitatea lui Friedrich Nietzsche trebuie explicată prin constituţia sa bolnavă. Nietzsche a fost un geniu, cu toate că era bolnav. Una e să declari genialitatea însăşi drept stare maladivă a spiritului –, alta e să înţelegi personalitatea integrală a unui om de geniu ţinând seama de aspectul maladiv existent în fiinţa sa. Poţi fi un adept al ideilor lui Nietzsche, şi totuşi să fii de părere că felul cum el găseşte aceste idei, cum le leagă între ele, cum le valorifică şi susţine nu poate fi înţeles decât prin noţiunile psihopatologiei. Poţi admira caracterul său mare, frumos, fizionomia sa de gânditor ieşită din comun şi să admiţi, totuşi, că în acest caracter, în această fizionomie intervin factori morbizi. Problema Nietzsche îşi are interesul ei deosebit tocmai prin faptul că un om de geniu luptă ani de-a rândul cu nişte elemente morbide, că el nu e în stare să exprime nişte idei măreţe decât într-un context care poate fi explicat cu ajutorul psihopatologiei. Nu trebuie explicat pe această cale geniul însuşi, ci numai forma de manifestare a geniului. Medicina, cu mijloacele de care dispune, va avea să-şi aducă o contribuţie importantă la explicarea imaginii pe care o oferă spiritul lui Nietzsche. Şi, de asemenea, va cădea o rază de lumină asupra psihopatologiei maselor, după ce va fi înţeleasă mai întâi natura spirituală a lui Nietzsche însuşi. E clar că nu conţinutul concepţiei lui Nietzsche i-a atras acestuia atâţia adepţi, că efectul ei are la bază, în multe cazuri, tocmai felul nesănătos în care Nietzsche şi-a prezentat ideile. Dacă, de multe ori, gândurile sale n-au fost un mijloc de a înţelege lumea şi omul, ci nişte descărcări psihice, prin care voia să-şi creeze o stare de beţie extatică, aşa s-a întâmplat şi cu mulţi dintre adepţii săi. Vedeţi cum descrie el însuşi raportul dintre gândurile adunate în volumul *Ştiinţa veselă* şi simţirea sa. „*Ştiinţa veselă* vrea să însemne [122] saturnaliile unui spirit care a rezistat mult timp, cu răbdare, unei apăsări groaznice, fără a se supune, dar şi fără speranţă – şi care acum e apucat brusc de speranţă, de speranţa sănătăţii, de *beţia* însănătoşirii. Ce să ne mai mirăm dacă aici ies la lumină multe lucruri neînţelepte şi prosteşti, multă gingăşie care se vrea curajoasă, cheltuită chiar şi pentru nişte probleme cu înveliş spinos şi care nu sunt făcute să fie dezmierdate şi ademenite. Această întreagă carte nu e altceva decât o savurare a plăcerii, după o perioadă lungă de privaţiuni şi de neputinţe, jubilaţia forţei ce se întoarce, a credinţei trezite din nou..." (*Opere*, vol. V, pp. 131 şi urm.) În această carte nu se pune deloc problema de a căuta adevărul, ci aceea de a găsi nişte gânduri în care un spirit bolnav poate avea un remediu pentru sine, un mijloc de a se înveseli.

Un spirit care vrea să înţeleagă prin gândurile sale evoluţia lumii şi a omului are nevoie, pe lângă darul fanteziei, care-l face să aibă aceste gânduri, şi de autodisciplină, de simţ autocritic, prin care gândurilor li se indică sensul lor, importanţa lor, legătura dintre ele. La Nietzsche, această autodisciplină nu există într-o măsură prea mare. La el gândurile năvălesc furtunos, fără a fi ţinute de un simţ autocritic între anumite limite. Între creativitate şi logică nu există, în cazul lui Nietzsche, nici un raport de interacţiune. Intuiţiei nu-i stă alături o măsură corespunzătoare de luciditate critică.

Pe cât este de îndreptăţit să indicăm originea psihopată a anumitor reprezentări religioase şi a unor secte religioase, tot pe atât de îndreptăţit e să examinăm personalitatea unui om, căutând o asemenea origine care nu poate fi explicată pe baza legilor luate în considerare de psihologie.

PERSONALITATEA LUI FRIEDRICH NIETZSCHE ŞI PSIHOPATOLOGIA*[123]

* „Din Wiener Klinische Rundschau, an XIV 1900 nr. 37,pp. 738 şi urm.

I

„La fel cum procesele psihice merg în paralel cu excitaţiile creierului, şi psihologia fiziologică merge în paralel cu fiziologia creierului. Acolo unde aceasta din urmă nu-i oferă încă psihologiei fiziologice o cunoaştere suficientă, aceasta va avea voie, desigur, să cerceteze fenomenele psihice, în mod provizoriu, exclusiv ca atare, dar mereu călăuzită de gândul că şi pentru aceste fenomene psihice trebuie dovedită *posibilitatea* unui paralelism cu procesele cerebrale." Chiar dacă nu subscriem neapărat la această frază a lui Theodor Ziehen [124] (comp. cartea sa *Călăuza psihologiei fiziologice*, p. 2), vom fi nevoiţi să recunoaştem, totuşi, că ea s-a dovedit a fi extraordinar de fertilă pentru metoda psihologiei. Sub influenţa concepţiei care este exprimată aici, această ştiinţă a ajuns la nişte cunoştinţe cu adevărat naturalist-ştiinţifice. Dar va trebui să ne fie clar, de asemenea, ce lumină importantă proiectează tocmai observarea unor fenomene sufleteşti *patologice* asupra legăturii dintre fenomenele psihice şi procesele fiziologice corespunzătoare. Experimentul patologic a făcut cele mai mari servicii atât psihologiei, cât şi fiziologiei. Fenomenele anormale ale vieţii sufleteşti ne ajută să le înţelegem pe cele normale. Dar trebuie să ne pară deosebit de important să urmărim fenomenele anormale până în acele regiuni în care activitatea sufletească se ridică la nivelul celor mai înalte realizări spirituale.

O personalitatea ca cea a lui Nietzsche oferă nişte puncte de reper deosebite pentru o asemenea cercetare. Un sâmbure morbid existent în personalitatea lui i-a dat ocazia de a se întoarce de nenumărate ori la baza fiziologică a reprezentărilor sale. El a atins pe rând toată gama, de la dicţia poetică şi până la culmile cele mai înalte ale abstracţiunii noţionale. El se exprimă cu cea mai mare claritate asupra faptului că modul său de reprezentare are legătură cu stările lui corporale. „În anul 1879 eu mi-am dat examenul [125] pentru a ocupa catedra de profesor universitar de la Basel, am trăit toată vara ca o umbră în St. Moritz, iar în iarna care a urmat, iarna cea mai fără soare a vieţii mele, am trăit ca umbră în Naumburg. Acesta a fost punctul meu cel mai de jos. La 36 de ani am ajuns în punctul cel mai de jos al vitalităţii mele, încă mai trăiam, dar fără să văd trei paşi înaintea mea. *Drumeţul şi umbra lui* a luat naştere în această perioadă. Fără nici o îndoială, pe atunci mă pricepeam la umbre... În iarna următoare, prima mea iarnă la Genova, acea îndulcire şi spiritualizare care e condiţionată de o sărăcire extremă a sângelui şi muşchilor, a făcut să apară *Aurora*; luminozitatea şi voioşia desăvârşită, chiar exuberanţa spiritului, care se oglindeşte în opera amintită, sunt compatibile la mine nu numai cu slăbiciunea fiziologică cea mai profundă, ci chiar cu un exces al senzaţiei de durere. În mijlocul unor chinuri pe care le aduce cu sine o durere cerebrală neîntreruptă, care a durat trei zile, împreună cu o vomă anevoioasă a mucoaselor, posedam o claritate dialectică *par excellence* şi gândeam până la capăt, cu sânge rece, nişte lucruri *pentru care în condiţiile unei stări mai bune a sănătăţii nu sunt un destul de bun căţărător, nu sunt destul de rafinat, destul de rece* [Nota 8]. Cititorii mei ştiu poate în ce măsură consider că dialectica e un simptom de decadenţă, de exemplu, în cazul cel mai renumit din toate: în cazul lui Socrate. (Comp. M. G. Conrad, *Sânge de eretic*, p. 186 şi Elisabeth Förster-Nietzsche, *Viaţa lui Friedrich Nietzsche*, II,1, p. 328.)[Nota 9]

Nietzsche priveşte de-a binelea schimbările survenite în modul său de a gândi drept rezultat al predispoziţiei la schimbări ale propriilor lui stări corporale. „Un filosof care a parcurs drumul [126] ce duce prin multe sănătăţi şi îl parcurge mereu, a trecut prin tot atâtea filosofii: el nu *poate* face altfel decât să-şi transpună de fiecare dată starea în forma şi depărtarea cea mai spirituală - această artă a transfigurării este filosofia lui." (*Opere*, vol. V, p. 8.) În amintirile aşternute pe hârtie în 1888 şi intitulate *Ecce homo*, Nietzsche vorbeşte despre felul cum din boală a primit impulsul de a dezvolta în interiorul lui o concepţie despre lume optimistă: „Căci, luaţi seama [127], eu am încetat să fiu pesimist în anii vitalităţii mele celei mai scăzute; instinctul de autorestabilire mi-a interzis să scriu o filosofie a sărăciei şi descurajării." (Elisabeth Förster-Nietzsche, *Viaţa lui Friedrich Nietzsche*, II, 1, pp. 338 şi urm.)[Nota 10]

Caracterul contradictoriu al lumii de idei a lui *Nietzsche* pare de înţeles, privit din această perspectivă. Natura lui fizică se mişca în contradicţii. „Fiindcă, presupunând că eşti o persoană, ai nevoie şi de filosofia persoanei tale, totuşi, aici există o deosebire considerabilă. La unul, deficienţele sale sunt acelea care filosofează, la celălalt – bogăţiile şi forţele sale." (*Opere*, vol. V, p. 5.) La Nietzsche însuşi este, alternativ, când una, când cealaltă. Cât timp s-a aflat în deplina posesie a forţelor tinereţii, el a luat „pesimismul secolului al XIX-lea drept simptom al unei forţe de gândire superioare, al unei plenitudini victorioase a vieţii"; el a luat cunoaşterea *tragică*, pe care a găsit-o la Schopenhauer, drept „cel mai frumos lux [128] al culturii noastre, drept felul ei de a risipi cel mai scump, mai distins, mai periculos, dar, oricum, pe baza arhibogăţiei sale, drept luxul ei permis". El n-a mai putut vedea un asemenea lux permis în cunoaşterea tragică, după ce elementul morbid din viaţa sa a dobândit supremaţia. De aceea, el îşi creează în continuare o filosofie a celei mai înalte acceptări posibile a vieţii. Acum el avea nevoie de o concepţie despre lume a „acceptării de sine", a preamăririi sinei proprii", de o morală a stăpânilor; el avea nevoie de filosofia „veşnicei reîntoarceri". „Am să vin din nou [129], cu acest Soare, cu acest Pământ, cu acest vultur, cu acest şarpe – *nu* spre o viaţă nouă sau mai bună sau asemănătoare. – Mă întorc mereu la aceeaşi viaţă, în aspectele cele mai mari şi în cele mai mici." – „Căci Pământul este o masă a zeilor [130] şi el vibrează de forţe creatoare noi şi de lucrări ale zeilor: Oh, cum să nu ard de dorul veşniciei şi după inelul de nuntă al tuturor inelelor – inelul reîntoarcerii!" (*Zarathustra*, partea a II-a.)

Din păcate, datele nesigure pe care le avem despre strămoşii lui Nietzsche nu ne dau posibilitatea de a face o judecată satisfăcătoare în această privinţă, pentru a şti cât din specificul spiritual al lui Nietzsche trebuie explicat prin ereditate. Adeseori s-a atras atenţia în mod neîndreptăţit [131] asupra faptului că tatăl său a murit din cauza unei boli a creierului. Numai că acesta si-a atras boala printr-un accident, după naşterea lui Nietzsche. Totuşi, nu pare lipsit de importanţă faptul că Nietzsche însuşi atrage atenţia asupra unui element morbid existent în tatăl lui. „Tatăl meu a murit [132] la 36 de ani: el era delicat, drăguţ şi morbid, ca o fiinţă predestinată să fie aici doar în trecere, mai degrabă o amintire plină de bunătate a vieţii, decât viaţa însăşi." (Comp. M. G. Conrad, *Sânge de eretic*, p. 179.)[Nota 11] Când *Nietzsche* spune că în el trăieşte ceva decadent alături de ceva sănătos, se gândeşte în mod evident el însuşi că pe primul îl moştenise de la tatăl său, pe ultimul de la mama sa, care avea o sănătate de fier.

În viaţa sufletească a lui Nietzsche întâlnim o serie de trăsături învecinate cu patologicul, care ne amintesc de Heinrich Heine şi de Leopardi [133], cei doi poeţi care şi altfel au multe lucruri comune cu el. Heine era chinuit încă din tinereţe de melancolii sumbre, el suferea de nişte stări asemănătoare cu visul; şi el a ştiut mai târziu să scoată din

constituţia corporală cea mai jalnică, dintr-o boală ce-i răpea puterile văzând cu ochii, acele idei care nu sunt departe de ideile lui Nietzsche. Ba găsim chiar în Heine un precursor al lui Nietzsche, în ceea ce priveşte opoziţia dintre înţelegerea apolinică sau contemplativă a vieţii (comp. *Filosofia lui Heine ca problemă de psihopatologie*) şi acceptarea dionisiac-ditirambică a vieţii. Şi viaţa spirituală a lui Heine rămâne neexplicabilă din punct de vedere psihologic, dacă nu se ia în considerare sâmburele patologic existent în natura lui, moştenit de la tatăl său, care fusese o personalitatea de tip degenerativ, care se furişa prin viaţă ca o umbră.

Deosebit de izbitoare sunt asemănările dintre caracterul fiziologic al lui Leopardi şi cel al lui Nietzsche. Aceeaşi sensibilitate deosebită la starea vremii şi la anotimpuri, la loc şi ambianţă se întâlneşte la amândoi. Leopardi simţea cele mai mici schimbări ale termometrului şi barometrului. El nu putea să creeze decât vara; a umblat mereu prin lume în căutarea unui loc favorabil creaţiei sale. Nietzsche se exprimă în felul următor în legătură cu asemenea particularităţi ale naturii sale: „Acum, când în urma unor exerciţii îndelungate [134] percep în mine însumi, ca la un instrument foarte fin şi demn de încredere, toate influenţele de origine climatică şi meteorologică, şi când, deja în cursul unei călătorii scurte, de la Turin la Milano, să zicem, calculez la mine, din punct de vedere fiziologic, în grade, schimbările umidităţii aerului, mă gândesc cu groază la faptul *înspăimântător* că viaţa mea, exceptând ultimii zece ani, ani în care am fost la un pas de moarte, s-a desfăşurat mereu numai în locuri nerecomandabile, ba chiar de-a dreptul *interzise* pentru mine. Naumburg, Schulpforta, Turingia în general, Bonn, Leipzig, Basel, Veneţia – tot atâtea locuri nefericite pentru fiziologia mea...". Această sensibilitate ieşită din comun are legătură, la Leopardi ca şi la Nietzsche, cu dispreţul faţă de sentimentele altruiste. La amândoi, unul dintre punctele în care era necesar un efort de autodepăşire a fost acela de a-i suporta pe oameni. Din propriile cuvinte ale lui Nietzsche se poate vedea că teama de impresii prea puternice, de excitaţii care cereau prea mult de la sensibilitatea lui i-au insuflat neîncrederea în instinctele altruiste. El spune: „Le reproşez celor care compătimesc [135] faptul că prea uşor pierd *ruşinea, respectul, delicateţea* faţă de distanţe". Şi pentru Leopardi era fapt cert acela că foarte greu poţi găsi un om suportabil; el întâmpina mizeria cu ironie şi amărăciune, după cum Nietzsche îşi făcuse o maximă din cuvintele: „Cei slabi şi nereuşiţi [136] trebuie să piară; primul principiu al iubirii noastre de oameni. Şi mai trebuie să-i şi ajutăm în acest sens". (*Opere*, vol. VIII, p. 218.) Nietzsche spune despre viaţă că ea este „în esenţă acaparare, rănire, copleşire a ceea ce e străin şi mai slab, oprimare, duritate, impunerea formelor proprii, integrare şi, cel puţin, în cazul cel mai blând, exploatare". (*Dincolo de bine şi de rău*, § 259.) La fel, pentru Leopardi viaţa este o luptă neîncetată, îngrozitoare, în care unii îi calcă pe ceilalţi în picioare, zdrobindu-i.

Cât de mult ating aceste gânduri, la amândoi, patologicul, reiese din felul absolut iraţional în care ajung la ele. Ei nu sunt conduşi spre ideea luptei pentru existenţă prin reflecţii logice, cum se întâmplă, de exemplu, la Malthus, economistul naţional, şi la filosoful Hobbes, sau prin observaţii făcute cu grijă, ca la Darwin, ci prin sensibilitatea amintită, intensificată la maximum, care e cauza faptului că orice excitaţie exterioară e resimţită drept atac duşmănos la care răspund cu sentimente de respingere violente. La Nietzsche, existenţa acestui fenomen poate fi dovedită în mod absolut clar. El întâlneşte ideea luptei pentru existenţă la Darwin. N-o respinge, dar o interpretează în sensul care corespunde sensibilităţii sale excesive: „Dar ia să presupunem că această luptă există [137] – şi, într-adevăr, o întâlnim adesea; din păcate, ea se încheie invers decât o doreşte şcoala lui Darwin, decât, poate, ne-ar fi îngăduit s-o dorim împreună cu el, şi anume, în defavoarea celor puternici, privilegiaţi, a excepţiilor fericite. Speciile nu cresc în

desăvârşire: cei slabi devin mereu stăpâni peste cei puternici – aceasta fiindcă sunt mai numeroşi, sunt şi mai inteligenţi... Darwin a uitat spiritul (ceva tipic englezesc!), cei slabi au mai mult spirit... Cine are tăria, se sustrage spiritului". (*Opere*, vo1.VIII, p. 128.)

Fără îndoială, până la un anumit punct, sensibilitatea intensificată şi pornirea de a-şi îndrepta observaţiile în special asupra propriei persoane se condiţionează reciproc. Naturile armonioase şi sănătoase sub toate aspectele, cum a fost, de exemplu, Goethe, găsesc chiar ceva suspect în tendinţa prea pronunţată de autoobservare. Există o opoziţie totală între modul de a gândi al lui Nietzsche şi concepţia lui Goethe: „Dacă luăm importantul cuvânt [138]: *cunoaşte-te pe tine însuţi*, nu trebuie să-l interpretăm în sens ascetic. Prin aceasta nu se înţelege în nici un caz heautognozia ipohondrilor, umoriştilor şi heautontimorumenilor noştri moderni, ci acest cuvânt înseamnă, pur şi simplu: fii într-o oarecare măsură atent la tine însuţi, ia notă de tine însuţi, ca să-ţi dai seama cum te raportezi la semenii tăi şi la lume. Pentru aceasta nu e nevoie de nici un fel de autochinuiri psihologice; orice om destoinic ştie şi află din proprie experienţă ce vrea să însemne; e un sfat bun, care-i oferă oricui în planul vieţii practice foloasele cele mai mari... Cum poţi să te cunoşti pe tine însuţi? Niciodată prin cugetare sau autocontemplare, dar, în mod neîndoielnic, prin fapte. Caută să-ţi faci datoria şi vei şti imediat ce e cu tine". Noi ştim că şi Goethe poseda o sensibilitate subtilă. Dar el poseda în acelaşi timp contraponderea necesară: facultatea pe care a descris-o cel mai nimerit el însuşi, referindu-se la alţii, într-o convorbire cu Eckermann, la 20 decembrie 1829: „Lucrurile extraordinare" pe care le realizează nişte talente excelente „presupun o organizare foarte delicată, pentru ca ea să fie capabilă a avea senzaţii rare... Numai că o asemenea organizare este în conflict cu lumea şi uşor este rănită şi tulburată de elemente, aşa că cel ce nu uneşte, ca Voltaire, acea mare sensibilitate cu o tărie extraordinară va fi supus cu uşurinţă unei permanente stări de boală". Această tărie le lipseşte naturilor de felul lui Nietzsche şi Leopardi. Ei s-ar pierde cu totul în impresiile lor, în excitaţiile exercitate asupra lor, dacă nu s-ar închide în mod artificial faţă de lumea exterioară, situându-se chiar într-o opoziţie duşmănoasă faţă de aceasta. Comparaţi efortul de autodepăşire pe care trebuie să-l facă Nietzsche când are relaţii cu oamenii şi plăcerea pe care o simte Goethe în cazul unor asemenea relaţii, pe care o descrie astfel: „Sociabilitatea era în natura mea [139]; motiv pentru care îmi găseam mereu colaboratori când voiam să fac ceva şi mă modelam pe mine însumi ca să le fiu colaborator, astfel încât atingeam fericirea de a mă vedea trăind pe mine în ei şi pe ei în mine".

II

Un fenomen extrem de izbitor în viaţa spirituală a lui Nietzsche este *dedublarea* conştienţei de sine, care a existat mereu în el, sub formă *latentă*, dar care uneori iese la iveală în mod clar. Acel „două suflete, ah! locuiesc în al meu piept" [140], la el se învecinează cu patologicul. Nietzsche nu poate să realizeze echilibrul dintre cele „două suflete". Polemicile sale nu pot fi înţelese aproape deloc, dacă nu sunt privite din acest punct de vedere. Cu judecăţile sale, el nu-l nimereşte aproape niciodată cu adevărat pe adversar. Mai întâi el îşi făureşte în modul cel mai bizar imaginea pe care vrea s-o combată, şi luptă apoi împotriva unei fantasmagorii care nu are nici o legătură cu realitatea. Înţelegem acest lucru de-abia dacă reflectăm la faptul că el nu luptă aproape niciodată împotriva unui duşman exterior, ci împotriva *lui însuşi*. Şi luptă cel mai vehement dacă înainte s-a situat pe poziţia pe care acum *el* o priveşte drept adversă, sau dacă, cel puţin, acest punct de vedere joacă un rol determinant în viaţa lui sufletească. Campania îndreptată împotriva lui Wagner este doar o campanie îndreptată împotriva lui însuşi. Într-o perioadă în care era aruncat încolo şi încoace între nişte cercuri de idei

cotradictorii, el s-a ataşat pe jumătate involuntar de Wagner. A legat o prietenie personală cu el. Wagner a luat în ochii lui proporţii uriaşe. Nietzsche îl numeşte „Jupiter" al său; lângă care respiră din când în când: „O viaţă fertilă, bogată, zguduitoare [141], cu totul diferită şi nemaiauzită printre muritorii de rând! De aceea şi stă el aici, solid înrădăcinat prin propria lui forţă, cu privirea-i trecând peste tot ceea ce este efemer şi neadecvat epocii, în cel mai frumos sens al cuvântului". (E. Förster-Nietzsche, *Viaţa lui Friedrich Nietzsche*, I, p. 16.) Nietzsche a dezvoltat de acum înainte în interiorul lui o filosofie despre care şi-a putut spune că se suprapune complet cu orientarea artistică şi cu concepţia despre viaţă a lui Wagner. El se identifică în întregime cu Wagner. Îl considera primul mare înnoitor al culturii tragice, care în Grecia antică trăise deja începutul ei important, fiind însă reprimată de înţelepciunea raţională bazată pe jocul inteligenţei a lui Socrate şi prin unilateralitatea lui Platon şi cunoscând o revigorare de scurtă durată, o singură dată, în perioada Renaşterii. Nietzsche transformă ceea ce crede a fi recunoscut drept misiune a lui Wagner în conţinut al propriei sale activităţi. Dar în *Operele postume* ale lui Nietzsche se poate vedea cum sub influenţa lui Wagner el îşi reprimă total cel de-al doilea eu al său. În aceste scrieri întâlnim texte *dinainte* şi *din timpul* entuziasmului său pentru Wagner, care se mişcă în direcţii de simţire şi gândire diametral opuse. Totuşi, el îşi formează despre Wagner o imagine ideală, care nu trăieşte în realitate, ci numai în fantezia sa. Şi eul lui se confundă total cu această imagine ideală. Mai târziu, în acest eu apar cercurile de reprezentări care constituie exact contrarul modului de a gândi al lui Wagner. El devine acum în adevăratul sens al cuvântului adversarul cel mai vehement al propriei sale lumi de idei. Fiindcă el nu-l combate pe Wagner cel real, ci combate imaginea pe care şi-o făcuse înainte despre Wagner. Modul pătimaş de a vorbi, nedreptatea sa pot fi înţelese numai dacă vedem că el devine atât de vehement doar din cauză că vrea să combată ceva care-l ruinase pe el însuşi, după cum crede, care-l abătuse propriu-zis de pe drumul lui. Dacă s-ar fi raportat la Wagner în mod obiectiv, ca orice alt contemporan al acestuia, poate că şi mai târziu ar fi devenit adversarul lui. Dar el ar fi privit întreaga problemă cu mai multă linişte, cântărind lucrurile mai la rece. El devine, de altfel, conştient de faptul că nu vrea să scape de Wagner, ci doar de propriul său „eu", aşa cum se formase acesta într-o anumită perioadă. El spune: „A-i întoarce spatele lui Wagner [142], acesta a fost destinul meu; şi a fost o victorie, să mai pot îndrăgi pe urmă ceva. Poate că nimeni n-a fost mai periculos unit cu wagnereala, nimeni nu s-a apărat de ea cu mai multă duritate, nimeni nu s-a bucurat mai mult când a scăpat de ea. O poveste lungă! Vreţi un cuvânt pentru asta? Dacă aş fi moralist, cine ştie cum aş numi-o! Poate *autodepăşire*. – Ce aşteaptă un filosof, în primul şi în ultimul rând, de la sine? Să învingă în el însuşi timpul, să devină «atemporal». Cu ce trebuie să învingă el, deci, proba sa cea mai dură? Tocmai prin ceea ce este el un copil al epocii sale. Prea bine! Eu sunt la fel de mult ca şi Wagner copilul acestei epoci, adică un decadent: numai că eu am înţeles asta, numai că eu i-am opus rezistenţă!". (*Opere*, vol. VIII, p. 1.)

El exprimă şi mai clar felul cum simţea dualitatea eului său şi opoziţia brutală dintre lumile de idei existente în constienţa sa în cuvintele următoare: „Cine îşi atacă epoca [143] nu se poate ataca decât pe sine: ce alta poate vedea, dacă nu pe sine? Aşa că *în celălalt nu te poţi preamări decât pe tine*.[Nota 12] Autodistrugere, autodivinizare, autodispreţuire – aceasta e judecata, ura, iubirea noastră". (*Opere*, vol. 11, 1897, p. 92.)

În toamna anului 1888, Nietzsche nu mai poate deloc să-şi înteleagă lucrarea *Richard Wagner la Bayreuth* altfel decât explicându-şi că nu l-a avut în vedere nicidecum pe Wagner, ci pe sine însuşi. „Un psiholog ar mai putea adăuga [144] că ceea ce am auzit eu în anii tinereţii în muzica wagneriană nu avea absolut nimic comun cu Wagner; că atunci când am descris muzica dionisiacă am descris ceea ce auzisem eu – că am simţit

instinctiv nevoia de a transpune şi transfigura în spiritul cel nou ceea ce purtam în mine. Dovada acestui fapt, *cea mai puternică dintre câte pot să existe*, este scrierea mea *Wagner la Bayreuth*: în toate pasajele decisive este vorba *numai despre mine* [Nota 13] –, se poate pune, fără nici o rezervă, numele meu sau numele «Zarathustra», acolo unde în text apare cuvântul Wagner. Întreaga imagine a artistului *ditirambic* este imaginea poetului *preexistent* lui «Zarathustra», conturat cu o profunzime abisală şi fără a atinge măcar o clipă realitatea wagneriană. Wagner însuşi avea o idee despre această situaţie: el nu se recunoaşte în scrierea mea." (E. Förster-Nietzsche, *Viaţa lui Friedrich Nietzsche*, II, p. 259.)

Aproape întotdeauna, când luptă, Nietzsche luptă împotriva lui însuşi. Când, în prima perioadă a activităţii sale ca scriitor, s-a îndreptat împotriva filologiei, cel împotriva căruia lupta era filologul din el, acest filolog excelent care fusese numit profesor universitar deja înainte să-şi fi dat examenul de doctorat. Când, începând cu anul 1876, şi-a început lupta împotriva idealurilor, el avea în vedere propriul său idealism. Iar când, spre sfârşitul carierei sale, şi-a scris cartea, de o vehemenţă fără egal, intitulată *Antihrist*, ceea ce-l stârnea nu era decât credinia creştină existentă tainic în el însuşi. El n-a trebuit să dea în interiorul lui nici o luptă deosebită, pentru a scăpa de creştinism. Dar nici n-a scăpat de acesta decât cu raţiunea, cu o parte a fiinţei sale; cu inima, cu lumea sentimentelor sale, în viaţa practică, a rămas fidel reprezentărilor creştine. El s-a manifestat drept adversarul cel mai pătimaş al unei laturi existente în propria sa fiinţă. „Trebuie să fi văzut pericolul [145] din apropiere, trebuie să-l fi trăit tu însuţi, trebuie aproape să te fi distrus din cauza lui, să nu mai înţelegi de nici o glumă – ateismul domnilor noştri naturalişti şi fiziologi este în ochii mei o *glumă*, lor le lipseşte în aceste lucruri pasiunea, faptul de *a fi suferit* din cauza lor." Cum simţea Nietzsche scindarea din interiorul lui şi cât se ştia de neputincios să pună în echilibru diferitele puteri ale fiinţei sale interioare, creând o unitate a conştienţei, o arată finalul unei poezii scrisă în vara anului 1888, deci, cu puţin timp înainte de catastrofă: „Acum – încovoiat între două nimicuri [146], un semn de întrebare, o enigmă obosită – o enigmă pentru *păsări de pradă*... ele te vor «elibera», desigur, ele însetează deja după «eliberarea» ta, fâlfâie deja în jurul tău, enigma lor, în jurul tău, spânzuratule!... O, Zarathustra!... *Autocunoscător!... Autocălău*". (*Opere*, vol. VIII, p. 424.)

Această nesiguranţă în legătură cu el însuşi se exprimă şi în faptul că, la sfârşitul vieţii, Nietzsche îşi interpretează cu totul altfel evoluţia. Unul dintre izvoarele concepţiei sale despre lume se află în Antichitatea greacă. În scrierile sale putem dovedi pretutindeni ce influenţă mare au exercitat grecii asupra lui. El nu oboseşte să sublinieze mereu mălţimea atinsă de cultura greacă. În 1875, el scrie: „Grecii – singurul popor genial [147] din istorie: ei sunt geniali şi când învaţă, ei ştiu să facă asta cel mai bine şi se pricep, când e vorba de lucruri împrumutate de la alţii, să nu se mulţumească doar să le cureţe şi să le împodobească, aşa cum fac romanii. – Geniul îi face tributari pe toţi cei dotaţi pe jumătate: astfel, perşii înşişi i-au trimis pe solii lor la oracolele greceşti. Cât se deosebesc romanii, cu seriozitatea lor uscată, de grecii cei geniali!" (Opere, vol. X, 1896, p. 352.) Şi ce cuvinte frumoase a găsit în 1875 pentru primii filosofi greci: „Fiecare popor se simte ruşinat [148], dacă se atrage atenţia asupra unei societăţi de filosofi atât de minunat idealizate ca aceea a vechilor maeştri greci: Thales, Anaximandru, Heraclit, Partnenide, Anaxagora, Empedocle, Democrit şi Socrate. Toţi aceşti bărbaţi sunt ciopliţi cu totul şi cu totul din aceeaşi stâncă. Între gândirea lor şi caracterul lor domneşte o necesitate riguroasă.. . Aşa formează ei împreună ceea ce Schopenhauer numeşte, în opoziţie cu republica erudiţilor, o republică a oamenilor de geniu: un colos îi strigă celuilalt prin pustiile spaţii intermediare dintre epoci, şi înalta convorbire între spirite se desfăşoară

mai departe, nestânjenită de agitaţia gălăgioasă şi jinduind după curaj a piticilor ce se târăsc pe sub ei... Chiar primul eveniment trăit de filosofie pe solul Greciei, sancţionarea celor şapte înţelepţi, este o linie clară şi de neuitat pe tabloul lumii elene. Alte popoare au sfinţi, grecii au înţelepţi... Judecata emisă de aceşti filosofi asupra vieţii spune infinit mai mult decât o judecată modernă, fiindcă ei aveau dinaintea lor viaţa într-o desăvârşire luxuriantă şi pentru că la ei sentimentul gânditorului nu e derutat, ca la noi, în discordia dintre dorinţa de libertate, frumuseţe, măreţie a vieţii şi instinctul adevărului, care întreabă numai: ce valoare are, de fapt, viaţa?" (*Opere*, vol. X, 1896, pp. 7 şi urm.) Întotdeauna acest înţelept grec i-a stat lui Nietzsche în faţa ochilor ca ideal; cu o latură a fiinţei sale, el a căutat să-i semene; *dar cu cealaltă l-a negat*. În scrierea *Amurgul idolilor* (1888) – *Opere*, vol. VIII, p.167 – citim, după prezentarea a ceea ce el crede că datorăm romanilor: „Greciilor nu le datorez [149] în nici un fel impresii atât de puternice ca cele primite de la romani; şi, ca s-o spun de-a dreptul, ei nu pot să fie pentru noi ce sunt romanii. Nu înveţi de la greci – firea lor e prea străină, ea e şi prea fluidă; pentru a părea imperativă, «clasică». Cine ar fi învăiat vreodată scrisul de la un grec! Cine l-ar fi învăţat fără romani!... Corporalitatea minunat de flexibilă [150], realismul şi imoralismul îndrăzneţ, care-i e propriu omului elen, a fost un *impas*, nu o natură. El a urmat mai târziu, n-a fost de la bun început. Iar cu serbările şi cu artele lor, ei nu voiau altceva decât să se simtă *în vârf*, că se arate *în vârf*; sunt mijloace de a te autoglorifica, uneori, şi de a-ţi face frică de tine însuţi... A-i aprecia pe greci în felul germanilor, după filosofii lor, folosind în acest scop, de pildă, filistinismul şcolilor socratice, pentru a afla ce este, de fapt, elen! Filosofii sunt decadenţa Antichităţii greceşti...".

Vom avea o claritate deplină asupra unora dintre afirmaţiile lui Nietzsche numai atunci când faptului că la baza ideilor sale filosofice se află autoobservaţia îi vom alătura celălalt fapt, că sinea lui n-a fost una armonioasă în sine, ci una scindată. Această scindare a introdus-o şi în felul său de a explica lumea. Observându-se pe sine însuşi, Nietzsche a putut spune: „Nu trebuie oare să ne mărturisim [151], noi, artiştii, că în noi există o diferenţă înspăimântătoare, că gustul nostru şi, pe de altă parte, forţa noastră creatoare, stau în mod minunat pe propriile lor picioare, rămân pe propriile lor picioare şi au o creştere a lor, vreau să spun că au nişte grade şi tempouri absolut diferite pentru bătrân, tânăr, copt, prea copt, putred? Aşa că, de exemplu, un muzician ar putea crea o viaţă întreagă lucruri care să *contrazică* ceea ce preţuiesc, gustă, preferă *urechea lui de ascultător* răsfăţat, inima lui de ascultător răsfăţat: – nici măcar n-ar fi neapărat nevoie ca el să ştie de existenţa acestei contradicţii!" (*Opere*, vol. V, p. 323.) Aici avem de-a face cu o explicare a naturii de artist, formată în funcţie de propria entitate a lui Nietzsche. Ceva asemănător ne întâmpină în toate scrierile sale. În mod neîndoielnic, în unele cazuri se merge prea departe când anumite fenomene ale vieţii sufleteşti sunt puse în legătură cu nişte noţiuni patologice; la o personalitate ca Nietzsche se vede că numai o asemenea legătură explică pe deplin concepţia sa despre lume. Oricât de util ar fi, din multe puncte de vedere, să rămânem la afirmaţia lui Dilthey (*Forţa imaginaţiei şi nebunia*, Leipzig, 1886): „Geniul nu e un fenomen patologic, ci omul sănătos, desăvârşit", ar fi la fel de greşit să negăm orice consideraţii de felul celor pe care le-am dat aici în legătură cu Nietzsche, din cauză că nu ne putem desprinde de o asemenea *dogmă*.

PERSONALITATEA LUI FRIEDRICH NIETZSCHE*[152]

* „Cuvântare memorială prezentată în cercul „Die Kommendenâ la 13 septembrie 1900.

Ciudat, în mijlocul exaltării generale pentru Nietzsche, care se manifestă în zilele noastre, trebuie să apară cineva care în sentimentele sale nu se simte mai puţin atras decât mulţi alţii de această personalitate, unică în felul ei, şi care e nevoit, totuşi, să aibă mereu în faţa ochilor contradicţia profundă dintre natura acestui spirit, pe de o parte, şi ideile şi sentimentele celor ce se comportă ca şi cum ar fi adepţii concepţiilor sale despre lume. Un asemenea om, care se ţine deoparte, trebuie să aibă mereu în vedere, înainte de toate, opoziţia dintre atitudinea pe care contemporanii au avut-o faţă de Nietzsche, acum un deceniu, când noaptea nebuniei a coborât peste „luptătorul împotriva epocii sale", şi ceea ce s-a întâmplat când, la 25 august 1900, moartea l-a luat dintre noi. Se pare că s-a întâmplat exact contrarul a ceea ce Nietzsche prezisese în ultimele zile ale activităţii sale creatoare în legătură cu ecoul pe care-l va avea printre contemporanii săi. Prima parte a cărţii [153] prin care intenţiona să toarne în formă nouă valorile multor secole de aici înainte, intitulată *Antihrist*, era gata în momentul îmbolnăvirii sate. Ea începe cu următoarele cuvinte: „Această carte le aparţine celor extrem de puţini.[154] Poate că nici unul dintre ei nu trăieşte încă. Vor fi fiind aceia care-l înţeleg pe Zarathustra al meu: cum mi-ar fi *îngăduit* să mă confund cu aceia pentru care deja astăzi cresc urechi? – De-abia ziua de poimâine îmi aparţine. Unii se nasc postum". La moartea sa a fost ca şi cum „ziua de poimâine" ar fi venit deja. Trebuie să trimitem spre acest aparent „poimâine" cuvintele lui Zarathustra: „Spuneţi că voi credeţi în Zarathustra?[155] Dar ce importanţă are Zarathustra? Voi sunteţi credincioşii mei: dar ce importanţă au toţi credincioşii! – Acuma eu vă poruncesc să mă pierdeţi pe mine şi să vă găsiţi pe voi; şi de-abia după ce mă veţi fi renegat cu toţii, am să mă întorc printre voi". Că Nietzsche, dacă ar mai trăi astăzi în plină prospeţime a forţei sale creatoare, ar privi cu o plăcere mai mare spre aceia care-l venerează *îndoindu-se* de el, sau spre alţii – cine ar putea îndrăzni să decidă asupra acestui lucru? Dar trebuie să ne fie permis să privim tocmai astăzi, peste capetele adoratorilor săi actuali, spre vremea în care el s-a simţit singur şi neînţeles în mijlocul vieţii spirituale din jurul lui şi în sânul căreia trăiau unii care ar fi resimţit blasfemie în presupunerea că sunt „credincioşii" lui, deoarece el le apărea drept un spirit în întâmpinarea căruia nu vii cu un „Da" sau un „Nu" răspicat, ci ca un cutremur de pământ în sfera spiritului, care te zgâlţâie să pui nişte întrebări la care răspunsurile pripite nu pot să semene decât cu nişte fructe necoapte. Într-un mod mult mai zguduitor decât a făcut-o acum vestea morţii sale, au atins în urmă cu ceva mai mult de zece ani „urechile" care le crescuseră adoratorilor de atunci ai lui Nietzsche două veşti care s-au succedat la o distanţă de timp nu prea mare. Una se referea la un ciclu de conferinţe pe care Georg Brandes [156] îl prezentase în anul 1888 la Universitatea din Copenhaga în legătură cu concepţia despre lume a lui Nietzsche. Nietzsche a resimţit această recunoaştere drept una de felul celor care trebuia să vină de la acei „câţiva" care „se nasc postum". El s-a simţit eliberat din singurătatea sa într-un fel care corespundea spiritului *său*. El nu voia să i se dea *aprecieri de valoare*: voia să fie „descris", caracterizat. Curând după această veste a venit cealaltă, care anunţa că spiritul smuls astfel din singurătatea sa căzuse victimă soartei groaznice a întunecării spirituale.

Şi, în timp ce el nu mai putea să colaboreze, contemporanii săi au avut răgazul să contureze imaginea sa în linii mai clare. Studiindu-i personalitatea, li s-a putut întipări tot mai mult imaginea temporală, de pe fundalul căreia spiritul său se detaşează ca o figură de Böcklin. Lumile de idei din sufletul lui au putut fi luminate cu acea lumină pe care stelele spiritului din cea de a doua jumătate a secolului nostru au proiectat-o asupra lui. Şi atunci s-a văzut cu deplină claritate în ce privinţă este el mare, de fapt. Dar s-a văzut,

de asemenea, de ce a trebuit să umble atât de singur. Predispoziţia fiinţei sale l-a dus peste mari culmi ale vieţii spirituale. El a înaintat ca unul pe care nu-l priveşte decât esenţialul evoluţiei omenirii. Dar acest esenţial îl atingea aşa cum pe alţi oameni îi ating numai problemele cele mai intime ale sufletului lor. Marile probleme ale culturii, marile nevoi de cunoaştere ale epocii sale au trecut prin sufletul lui atât de direct, atât de intens, cum pe inimile altora apasă numai nişte trăiri absolut personale. Multe dintre lucrurile pe care majoritatea contemporanilor săi le-au trăit numai cu capul au devenit pentru el o chestiune personală a propriei inimi.

Cultura şi civilizaţia grecilor, concepţia despre lume a lui Schopenhauer, dramele muzicale ale lui Wagner, descoperirile ştiinţelor moderne ale naturii au declansat în el sentimente atât de adânci, atât de personale, cum sunt la alţii trăirile unei iubiri pasionale puternice. Speranţele şi îndoielile, ispitirile şi bucuriile legate de cunoaştere prin care a trecut întreaga sa epocă, toate au fost trăite de Nietzsche, în felul său deosebit, pe o culme singuratică. El n-a găsit idei noi, dar a suferit şi s-a bucurat de ideile epocii sale într-un fel diferit de acela al contemporanilor. Lor le era dată sarcina de a naşte ideile, în faţa lui s-a ridicat întrebarea grea: *Cum se poate trăi cu aceste idei?*

Formaţia sa făcuse din Nietzsche un filolog. El se cufundase atât de adânc în lumea culturii spirituale greceşti, încât profesorul său Ritschl [157] l-a putut recomanda la Universitatea din Basel, care-l chemase să predea acolo pe tânărul erudit, înainte ca acesta să-şi fi luat doctoratul, în următorii termeni: Friedrich Nietzsche ştie tot ceea ce vrea [158]. El a realizat în mod neîndoielnic o muncă excelentă,în sensul a ceea ce se aşteaptă de la un filolog. Dar legătura sa cu civilizaţia şi cultura greacă n-a fost numai aceea de filolog. El n-a trăit în vechea Eladă numai cu spiritul: el s-a cufundat total, cu inima sa, în gândirea şi simţirea greacă, devenind una cu ea. Reprezentanţii culturii greceşti n-au rămas pentru el nişte obiecte de studiu; ei au devenit prietenii săi personali. În prima perioadă din activitatea desfăşurată la Basel, el a elaborat o scriere despre filosofii epocii tragice, până la Socrate, care a fost publicată postum. El nu scrie despre Thales, Heraclit şi Parmenide ca un erudit, ci stă de vorbă cu aceste figuri ale trecutului cum ar vorbi cu nişte persoane de care inima sa e intim legată. Iubirea pasionată pe care o simte pentru ei îl face să devină un străin în sânul culturii occidentale, care, după cum simte el, de la Socrate încoace o luase pe alte căi decât cele din vremurile vechi. Socrate devine duşmanul lui Nietzsche din cauză că distrusese marea dispoziţie fundamentală tragică a înaintaşilor săi. Spiritul didactic al lui Socrate tindea spre înţelegerea realităţii. El voia să atingă împăcarea cu viaţa prin virtute. Dar, în sensul lui Nietzsche, nimic nu-l poate face pe om să coboare mai mult, decât tendinţa de a lua viaţa aşa cum este. Viaţa nu ne poate împăca cu ea însuşi. Omul poate suporta această viaţă numai dacă se străduieşte să creeze ceva mai presus de ea. Acest lucru l-au înţeles grecii presocratici. Nietzsche credea că vede exprimată dispoziţia fundamentală a sufletului lor în cuvintele pe care, conform legendei, înţeleptul Silen, însoţitorul lui Dionysos, le-a dat ca răspuns la întrebarea: Ce este cel mai bun pentru om? „Biet neam de o zi [159], copii ai întâmplării şi ai trudei, de ce mă sileşti să-ţi spun ceea ce nu e cel mai prielnic pentru tine să auzi? Cel mai bun lucru este pentru tine cu totul de neatins: să nu te fi născut, să nu *fii*, să fii *nimic*. Al doilea lucru mai bun pentru tine este însă să mori neîntârziat." Vechea artă şi înţelepciune a grecilor căuta o consolare în raport cu viaţa cea aspră. Dar slujitorii lui Dionysos nu voiau să aparţină *acestei* comunităţi de viaţă, ci uneia mai înalte. Acest lucru se exprima, în ochii lui Nietzsche, în cultul lor. „Cântând şi dansând [160], omul se manifestă ca membru al unei comunităţi superioare; el s-a despărţit de mers şi de vorbit şi e pe cale de a se înălţa, dansând, în aer." Există pentru om două căi prin care să depăşească existenţa; el poate să uite de existenţă, lăsându-se în voia unei beatitudini

vrăjite, ca într-o stare de răpire şi, „cântând şi dansând", să se simtă una cu Sufletul Universal; ori poate să-şi caute mulţumirea într-o imagine ideală a realităţii, de felul unui vis care fuge uşor pe deasupra existenţei. Nietzsche caracterizează aceste două căi drept dispoziţie dionisiacă şi dispoziţie apolinică. Dar cultura mai nouă, de la Socrate încoace, a căutat împăcarea cu existenţa, înjosind astfel valoarea omului. Nu e de mirare că, având asemenea sentimente, Nietzsche s-a simţit singur în sânul acestei culturi mai noi.

S-a părut că două personalităţi îl vor salva de la singurătatea lui. Concepţia lui Schopenhauer despre lipsa de valoare a existenţei şi Richard Wagner i-au ieşit în întâmpinare pe drumul vieţii. Felul cum s-a raportat la fiecare din ei pune într-o lumină puternică natura spiritului său. Faţă de Schopenhauer a simţit o dăruire cum nu se poate concepe alta mai caldă. Şi totuşi, *teoria* acestuia a rămas aproape fără importanţă pentru el. Înţeleptul de la Frankfurt a avut nenumăraţi adepţi, care-şi însuşeau pe bază de credinţă afirmaţiile sale. Fără îndoială, Nietzsche nu s-a numărat niciodată printre aceşti credincioşi. În aceeaşi perioadă în care şi-a trâmbiţat în lume imnul „Schopenhauer ca educator", şi-a notat în taină rezervele grave pe care le avea faţă de concepţia acestui filosof. El nu şi-a înălţat privirile spre Schopenhauer ca spre un învăţător; l-a iubit ca pe un tată. A simţit caracterul eroic al ideilor sale şi acolo unde nu era de acord cu ele. Legătura lui cu Schopenhauer a fost prea intimă pentru a avea nevoie de credinţa exterioară în el, de o mărturisire de credinţă faţă de el. El şi-a *iubit* „educatorul" în aşa fel încât i-a atribuit propriile sale gânduri, pentru a le putea admira apoi la un altul. El nu voia să fie în concordanţă cu ideile unei alte personalităţi, ci voia să trăiască în relaţii de prietenie cu un alt om. – Aceeaşi voinţă l-a atras şi spre Richard Wagner. Ce fuseseră oare toate acele figuri ale Antichităţii greceşti presocratice, cu care voise să aibă relaţii de prietenie? Totuşi, ele nu fuseseră decât nişte umbre ale unui trecut îndepărtat. Iar Nietzsche ducea dorul vieţii, al prieteniei directe cu nişte personalităţi tragice. Cu toată viaţa pe care fantezia sa căutase să o insufle culturii greceşti, aceasta rămăsese pentru el ceva mort şi abstract. Eroii spiritului grec au rămas în el ca un *dor*, iar o *împlinire* era acum Richard Wagner, care părea să reînvie în personalitatea sa, în arta sa, în concepţia sa despre vechea lume greacă. Nietzsche a trăit zile dintre cele mai minunate când îi era îngăduit să vină de la Basel, ca să-l viziteze pe Wagner şi pe soţia sa, la moşia lor din Tribschen [161]. Ceea ce filologul căutase în spirit, aer grecesc de respirat, credea că găseşte aici în realitate. El a avut ocazia de a-şi crea o relaţie *personală* cu o lume pe care înainte o căutase în reprezentare. El a putut *trăi în mod intim* ceea ce de obicei îşi putuse proiecta în faţa ochilor doar sub formă de gânduri. El simţea atmosfera idilică de la Tribschen ca şi cum ar fi fost patria sa. Sunt semnificative cuvintele cu care el circumscrie acest sentiment al său faţă de Wagner: „O viaţă fertilă, bogată, zguduitoare, cu totul diferită şi nemaiauzită printre muritorii de rând! De aceea şi stă el aici, solid înrădăcinat prin propria lui forţă, cu privirea-i trecând peste tot ceea ce este efemer şi neadecvat epocii, în cel mai frumos sens al cuvântului".

Lui Nietzsche i se părea că în personalitatea lui Richard Wagner îi apar lumile superioare care i-ar fi putut face viaţa atât de suportabilă cum îşi imaginase el acest lucru, în sensul concepţiei despre lume a vechilor greci. Dar n-a săvârşit el oare prin aceasta cea mai mare eroare tocmai în sensul *său*? Căci el căutase în *viaţă* ceea ce, conform premiselor sale, viaţa nu-i putea oferi niciodată. El voia să treacă *dincolo* de viaţă; şi el năpustit cu întreaga sa forţă în viaţa pe care o ducea Wagner. Este de înţeles atunci cum se face că trăirea sa cea mai puternică trebuia să devină, totodată, dezamăgirea sa cea mai amară. Pentru a putea găsi în Wagner ceea ce căuta, el a trebuit să mărească mai întâi în imaginaţia sa personalitatea reală a lui Wagner, până la dimensiunile unei imagini ideale. Nietzsche a făcut din Wagner ceea ce acesta n-a putut fi niciodată. El nu l-a văzut şi nu l-

a venerat pe Wagner cel real, ci a venerat imaginea creată de el însuşi, care depăşea cu mult realitatea. Iar în momentul în care Wagner realizase ceea ce dorise, când el a ajuns la ţinta sa, atunci Nietzsche a simţit dizarmonia dintre Wagner *al său* şi Wagner cel real. Dar interpretează în mod just din punet de vedere psihologic această îndepărtare de Wagner numai cel care spune: Nietzsche nu s-a dezis de adevăratul Wagner, fiindcă el nu fusese niciodată adeptul acestuia; ci doar a devenit conştient de iluzia sa. Ceea ce căutase în Wagner n-ar fi putut găsi niciodată în acesta. Fiindcă ceea ce el căuta nu avea nimic comun cu Wagner, ci trebuia desprins de orice realitate, ca lume superioară. Mai târziu, Nietzsche a caracterizat el însuşi necesitatea aşa-zisei sale deziceri de Wagner. El spune că ceea ce auzise „în anii tinereţii în muzica wagneriană nu avea absolut nimic comun cu Wagner!" „Că, atunci când am descris muzica dionisiacă, am descris ceea ce auzisem *eu*, că am simţit instinctiv nevoia de a transpune şi transfigura în spiritul cel nou tot ceea ce purtam în mine însumi. Dovada acestui fapt, cea mai puternică din câte pot să existe, este lucrarea mea Wagner la Bayrecsth: în toate pasajele decisive este vorba numai despre mine, se poate pune, fără nici o rezervă, numele meu sau numele «Zarathustra», acolo unde în text apare cuvântul Wagner. Întreaga imagine a artistului ditirambic este imaginea poetului preexistent lui «Zarathustra», conturat cu o profunzime abisală şi *fără a atinge măcar o clipă realitatea wagneriană*.[Nota 14] Wagner însuşi avea o idee despre această situaţie: el nu se recunoaşte în scrierea mea."

În *Zarathustra* Nietzsche a descris, desprinsă de orice realitate, lumea pe care zadarnic o căutase la Wagner. El şi-a transpus idealul din *Zarathustra* într-un alt raport faţă de realitate decât făcuse cu idealurile sale anterioare. Căci cu refuzul direct al existenţei avusese nişte experienţe rele. Treptat, ideea că, totuşi, nedreptăţise această existenţă şi că de aceea ea se răzbunase acum pe el a devenit predominantă în viaţa lui sufletească. Dezamăgirea pe care i-o provocase idealul *său* l-a împins spre o dispoziţie de duşmănie faţă de orice idealism. Lucrurile scrise după dezicerea de Wagner devin nişte acuzaţii împotriva idealurilor în general. „O eroare după alta [162] este pusă cu detaşare la gheaţă, idealul nu este infirmat – el *îngheaţă*." Aşa vorbeşte Nietzsche în 1888 despre scopul lucrării *Omenesc, mult prea omenesc*, apărută în 1875. Nietzsche caută mai întâi să se refugieze în realitate. El se cufundă în ştiinţele moderne ale naturii, pentru a găsi prin ele o călăuză veritabilă spre realitate. Toate lumile transcendentale, care-l îndepărtează pe om de această realitate, devin de acum înainte pentru el nişte lumi dosnice, demne de repulsie, produse de imaginaţia fantasmagorică a unor oameni slabi, care nu au suficientă forţă pentru a-şi scoate mulţumirea din existenţa imediată, plină de prospeţime. Ştiinţele moderne ale naturii l-au aşezat pe om la capătul unei evoluţii pur naturale. Tot ceea ce este situat sub acesta a dobândit un sens superior prin faptul că l-a creat din sânul său pe om. Omul nu trebuie să renege acum acest sens al său şi să vrea să facă din sine o copie a lumii transcendentale. Omul trebuie să înţeleagă că el nu este sensul unei puteri suprapământeşti, ci „sensul Pământului". Dacă vrea să caute o realitate aflată *dincolo* de cea existentă, nu trebuie s-o caute duşmănind-o pe aceasta din urmă. Nietzsche caută tot în realitatea însăşi germenele acelui ceva superior care trebuie să facă suportabilă existenţa. Omul nu trebuie să caute să devină la fel cu o fiinţă dumnezeiască; el trebuie să nască din realitatea sa un mod superior de a exista. Însăşi această realitate îl duce dincolo de ea; omului îi stă în putere să devină supraom. Evoluţie a existat întotdeauna. Evoluţia trebuie să-l impulsioneze şi pe om. Legile evoluţiei sunt mai mari, mai cuprinzătoare decât tot ceea ce a evoluat deja. Nu trebuie să privim doar spre ceea ce există deja; trebuie să ne întoarcem la forţele originare care au produs realitatea. O concepţie despre lumea veche a căutat să afle cum au intrat în lume „binele şi răul". Ea credea că trebuie să caute în spatele existenţei, pentru a descoperi „în ceea ce e veşnic", temeiurile „binelui şi răului". Dar o dată cu „veşnicul" şi cu transcendentul, Nietzsche a trebuit să respingă,

de asemenea, valabilitatea „veşnică" a „binelui şi răului". Omul a apărut în virtutea unor legi naturale; şi o dată cu el au apărut „binele şi răul". „Binele şi răul" sunt creaţii ale omului. Şi mai profund decât ceea ce a fost creat este cel care le-a creat. „Omul" e situat „dincolo de bine şi de rău". El a făcut ca un lucru să fie bun, altul să fie rău. Lui nu îi este îngăduit să se lase încătuşat de „binele şi răul" său anterior. El poate păşi mai departe pe acea cale a evoluţiei pe care a mers şi până acum. Din vierme el a devenit om; şi din om el poate deveni supraom. El poate să creeze un nou bine şi un nou rău. El are voie să „revalorizeze" toate valorile. Nietzsche a fost smuls de înnegurarea spirituală din munca sa de „revalorizare a tuturor valorilor". Dezvoltarea viermelui până pe treapta de om, aceasta a fost reprezentarea pe care şi-a luat-o din ştiinţele moderne ale naturii. N-a devenit el însuşi om de ştiinţă, ci a preluat ideea de evoluţie de la alţii. Pentru aceştia, ea era o problemă a intelectului. Pentru Nietzsche, ea a devenit o problemă a inimii. Ceilalţi au dus lupta spirituală împotriva vechilor prejudecăţi. Nietzsche şi-a pus întrebarea: Cum pot trăi *eu* cu ideea cea nouă? Lupta *lui* s-a dat în întregime în propriul său suflet. El avea nevoie de ideea de evoluţie până pe treapta de supraom, ca să-l suporte pe om. Aşa că inima lui senzitivă a fost nevoită, pe o culme singuratică, să depăşească pentru sine acele cunoştinţe despre natură pe care şi le însuşise. În ultima perioadă a creaţiei sale, Nietzsche caută să găsească în realitatea însăşi ceea ce înainte credea că va găsi în iluzie, într-o regiune ideală. Viaţa dobândeşte o misiune care îşi are rădăcinile solid înfipte în viaţă şi totuşi duce dincolo de această viaţă. Omul nu poate să rămână în existenţa imediată, în viaţa reală; nici chiar în aceea pătrunsă de lumina ştiinţelor naturii. Şi în contact cu această viaţă, el trebuie *să sufere*. Aceasta a rămas părerea lui Nietzsche. Şi „supraomul" este un mijloc de *a suporta* existenţa. Toate acestea ne arată că Nietzsche s-a născut pentru a „suferi din cauza existenţei". Geniul *său* a constat în faptul că a căutat motive de consolare. Lupta în jurul concepţiilor despre lume a produs adeseori martiri. Nietzsche nu a creat concepţii noi despre lume. Lumea îşi va da seama din ce în ce mai mult că geniul său nu constă în faptul de a fi creat idei noi. Dar el a suferit adânc din cauza ideilor lumii din jur. El a găsit pentru aceste suferinţe sunetele răpitoare din *Zarathustra*. El a devenit *poetul* noii concepţii despre lume; imnurile înălţate de el „supraomului" sunt răspunsul personal, răspunsul *poetic*, la întrebările şi cunoştinţele ştiinţelor moderne ale naturii. Toate ideile pe care le-a produs secolul al XIX-lea ar exista şi fără Nietzsche. El nu va fi pentru viitorime un filosof original, nici un profet şi nici întemeietorul unei religii; dar va fi pentru ea un martir al cunoaşterii, care a găsit în poezie cuvinte potrivite pentru a spune ce a suferit.

---

http://www.spiritualrs.net/Conferinte/GA005/GA005_index.html